المنظمة العربية للترجمة

هيغل

في الفرق بين نسق فيشته ونسق شلّنغ في الفلسفة

ترجمة وتقديم وتعليق

د. ناجي العونلّي

بدعم من مؤسّسة محمد بن راشد آل مكتوم

توزيع: مركز دراسات الوحدة العربية

في الفرق بين نسق فيشته
ونسق شلّنغ في الفلسفة

لجنة الفلسفة:

المنظمة العربية للترجمة

غِيوُرْغ فِلْهِلْم فرِدْرِيشْ هيغِل

في الفرق بين نسق فيشته ونسق شلّنغ في الفلسفة

(بالنظر إلى مساهمات راينهولد في رسم لحال الفلسفة في بداية القرن التاسع عشر، الكرّاس الأوّل)

ترجمة وتقديم وتعليق

د. ناجي العونلّي

بدعم من مؤسّسة محمد بن راشد آل مكتوم

الفهرسة أثناء النشر - إعداد المنظمة العربية للترجمة
هيغِل، غِيوُرْغ فِلْهِلْم فرِدْرِيشْ
في الفرق بين نسق فيشته ونسق شلّنغ في الفلسفة (بالنظر إلى مساهمات راينهولد في رسم لحال الفلسفة في بداية القرن التاسع عشر، الكرّاس الأوّل)/ غِيوُرْغ فِلْهِلْم فرِدْرِيشْ هيغِل؛ ترجمة وتقديم وتعليق ناجي العونلّي.
278 ص. - (فلسفة)
ببليوغرافية: ص 265 - 270.
يشتمل على فهرس.
ISBN 978-9953-0-0959-9
1. فلسفة الطبيعة. 2. [illegible] 3. [illegible] علم. أ. العنوان.
ب. العونلّي،
193

حصراً لـ:

المنظمة العربية للترجمة

بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: 5996 - 113
الحمراء - بيروت 2090 1103 - لبنان
هاتف: 753031 (9611) / فاكس: 753032 (9611)
e-mail: info@aot.org.lb - http://www.aot.org.lb

توزيع: **مركز دراسات الوحدة العربية**
بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: 6001 - 113
الحمراء - بيروت 2407 2034 - لبنان
تلفون: 750084 - 750085 - 750086 (9611)
برقياً: «مرعربي» - بيروت / فاكس: 750088 (9611)
e-mail: info@caus.org.lb - Web Site: http://www.caus.org.lb

الطبعة الأولى: بيروت، تشرين الثاني (نوفمبر) 2007

المحتويات

مقدّمة المترجم

في الفرق بين نسق فيشته ونسق شلّنغ في الفلسفة (بالنظر إلى مساهمات راينهولد في رسم لحال الفلسفة في بداية القرن التاسع عشر، الكرّاس الأوّل)، هو أوّل مصنَّف فلسفيّ نشره[1] غِيورْغْ فِلْهِلْمْ فرِدْرِيشْ هيغل (1770 ـ 1831)، شرع في كتابته مُذْ جاء إلى يينا في نهاية شهر كانون الثاني/ يناير 1801 وفرغ منه في بداية شهر تموز/ يوليو، ثمّ بدأ طبعُه في بداية شهر آب/ أغسطس وصدر في شهر تشرين الأوّل/ أكتوبر عن المطبعة الأكاديميّة عند شايْدْلِرْ، وجاء في مائة وأربع وثمانين صفحةً، زائدةً إلى اثنتْي عشرة صفحةً مرقّمة بالرومانيّ (هي صفحات التوطئة). أمّا الطبعة التي اشتغلنا عليها في هذه الترجمة فهي التي صدرت ضمن سلسلة المكتبة الفلسفيّة في دار فيليكسْ مايْنِرْ بهامبورغ سنة 1979 ضمن الجزء الأوّل من **كتابات يينا**

(1) والحقّ أنّ هيغل كان قد نشر قبل ذلك (لكن من دون أن يُذكَر اسمُه) في 1798 *Anmerkungen zu den Vertraulichen Briefen über das vormalige staatsrechtliche Verhältnis des Wadtlandes zur Stadt Bern [von J. J. Cart,]* in: Georg Wilhem Friedrich Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, Neu edierte Ausgabe von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1971), Bd. 1: *Frühe Schriften*, ss. 255-267.

النقديّة[2]، نشرها من جديد نشرةً نقديّةً ـ علميّةً هانْس بروكارْدْ وهارتْموتْ بوخْنِرْ تحت إشراف أكاديميّة دوسِّلْدورْفْ للعلوم[3]، وهي استئنافٌ للنشرة النقديّة التاريخيّة التي قام بها هارتموتْ بوخْنِر وأُتُو بُغّلِرْ ضمن نشر **ديوان هيغل**، الجزء الرّابع، الصادرة سنة 1968 تحت إشراف المؤسّسة الألمانيّة للبحث العلميّ[4].

إنّ الغرض من هذه المقدّمة أن نتبيّن في الجملة منزلة **كتاب الفرْق** من تاريخ نشوء المشكل الهيغليّ وتطوّره، لنرى كيف يتعدّى نصّ 1801 مجرّد المقارنة بين مثاليّة فيشته ومثاليّة شلّنغ فلا يقف على مجرّد عرْض ما وقع فيه راينهولد من سوء تأويل لكلتيْهما، ثمّ نعرض كيف يتناول هيغل مختلف الأشكال الحادثة للتفلسف عصرئذ حتّى يخلُص إلى فكرة الحاجة إلى فلسفةٍ بعينها ما زال لم يفلح

---

(2) Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Jenaer Kritische Schriften I. Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, Neu Herausgegeben von Hans Brockard und Hartmut Buchner, Philosophische Bibliothek, Band 319 a (Hamburg: Felix Meiner, 1979),

ولقد رجعنا أيضاً (من وجه الإلمام لا من وجه المقارنة) إلى نشرة **كتاب الفرق** ضمن:
Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, Bd. 2: *Jenaer Schriften (1801-1807)*, Hrsg. von E. Moldenhauer und K. M. Michel (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1970), ss. 7-138.

(3) تلتمس هذه النشرة النقديّة استبدال نشرة غيورْغ لاسّون لـ**كتاب الفرق** ضمن سلسلة المكتبة الفلسفيّة لعين الدار، الجزء 62 أو الصادرة سنة 1928 في لايبْتِسيغ ثمّ في هامبورغ ^{2}1962 تحت عنوان **المصنَّفات الأولى** (*Erste Druckschriften*).

(4) وبالجملة فإنّ **كتاب الفرق** قد صدر في ستّ طبعات زائداً إلى الطبعة الأصليّة (1801) والطبعة التي نشتغل عليها (1979): نشرة كارل لودفيغ ميشْليتْ في 1832؛ نشرة هرمان غلوكْنر في 1927 (ثمّ في ^{3}1958)؛ نشرة غيورغ لاسّون في 1928 (ثمّ في ^{2}1962) نشرة هـ. بوخنرْ وأ. بغّلِرْ في 1968؛ نشرة إ. مولدنهاور وك.م. ميشِل في 1970؛ نشرة غِرْدْ إيزلِنْسْ في 1972 (بألمانيا الشرقيّة).

العصر ـ في تقدير هيغل ـ لا في اسْتجلاء وجوبها ولا في تقييد مفترضاتها وشرائط تحقّقها. لذلك سيتقرّر بخاصّة أنّ النصّ الاسْتهلاليّ لـ**كتاب الفرق** لا يتُفهَّم فقط كمجرّد توطئة للخوض في الغرض المباشر لعين الكتاب، بل على الحقيقة كأوّل نصٍّ **بيانٍ فلسفيّ** لنسقٍ في الفلسفة شرع للتوّ في تفحّصِ مقوّماته وأركانه، أي نسق في الفلسفة بدأ يعمل على إفراد بنيته النظريّة الخاصّة حتّى يستقرّ إليها قليلاً قليلاً. وسنولي النظر في **عبارة الفرق** التي يتوسّلها هيغل في الانْخراط ضمن طور بعينه من أطوار التفلسف في ألمانيا هو طور محاورة شلّنغ للمثاليّة الترنسندنتاليّة ونشأةِ مثاليّة «الهويّة المطلقة»، وسنرى من أيّ وجه فلسفيّ يمكن فهم **الشِّرْكة** النظريّة التي جمعت شلّنغ بهيغل مُذْ مقدمه إلى يينا.

فأهمّ ما يتّصف به هذا الطور من فلسفة هيغل هو السعي حثيثاً في التملّك النظريّ لوضع فلسفيّ يخصّ ثقافةً برمّتها استتبّت فيها صورانيّةُ الذّهن وفساداتُ التفكّر والمماحكة حتّى كادت تذهب بإمكان التفلسف نفسه، فكان لا بدّ أن يرسم هيغل قولاً لا في ما به تتميّز مثاليّةُ شلّنغ من المثاليّات المعاصرة لها وحسب، بل كذلك في ما به تتميّز الفلسفةُ الحقّ من أشكال الفلسفة الزّور التي تمسخ العقل فتجعل منه مجرّد مماحكةٍ. ويقوم انخراطُ هيغل من هذا الوجه النقديّ في محاورة فلسفات العصر على صناعة فلسفيّة بعينها هي **صناعة المناظرة** (die Auseinandersetzung)، الغرض الرئيس منها اسْتحداثُ ضرب جديد في **معالجة الفلسفة** يتعدّى مجرّد الانتصار لهذه الفلسفة أو تلك، لتنزّل الفلسفةَ نفسَها حيث المَقام الخليقُ بها، نعني **مقام النظر التأمّليّ** (das Spekulative). لذلك سننشتغل على تفهّم معنى ذلك التصالب بين الوجه النقديّ (نقد فلسفات العصر) والوجه النسقيّ (تقييد السؤال في الفلسفة) من حيث يؤول إلى مقالة فلسفيّة

في الفلسفة أشهر بها هيغل لأوّل مرّة في **كتاب الفرْق**. فليس **كتاب الفرْق** مجرّد عبارة لضرب من «التحزّب» الفلسفيّ (مع شلّنغ ضدّ فيشته)، ولا هو بمجرّد نقد «مشاغبيّ» يلتمس بيان تهافت مقالة راينهولد في ذلك الطور من المثاليّة الألمانيّة، بل هو بدايةُ **بيان للفلسفة برأسها**، أي أنّه نصّ يتعاطى مباشرةً مع الفلسفة من حيث تجب فيها صفةُ العلميّة؛ ولذلك سنتعقّب في مقالاته عبارةَ تفلسف تدرّج على محنة المناظرة والنظر ورسخت قدماه في الفلسفة شيئاً فشيئاً حتّى اشتدّت وثاقتُه منها. فما **كتاب الفرْق** بمجرّد بداية كانت تكون أوّل عهد هيغل بالتفلسف، بل هو بالجوهر منتهى عهد (هو طور محنة النظر كما تعنّاها هيغل بخاصّة من نهاية طور برن إلى طور فرانكفورت: أي من 1796 إلى 1800) وفاتحةُ جنس من النظر الفلسفيّ يستأنف مساءلة أغراضه الفائتة حتّى يُدرجَها ضمن فعل تفلسف أمسى يستمدّ قوامَه من النظر التأمّليّ. وذلك يعني أنّ **كتاب الفرْق** يُقْرَأ على الأرجح من جهة ما هو الأصل في **صيرورة** هيغل نفسه **إلى الفلسفة** بعد أن فرغ من المباحث المتَرَمْرِمة في الأخلاقيّات والسياسيّات وخرج من الضبط الإتيقيّ للفلسفة إلى ضبطها تأمّليّاً فتيّسر له مذّاك أن يخلص إلى سبيل الفلسفة برأسها.

I. من النقد إلى النسق: أو في منزلة كتاب الفرْق من تاريخ تطوّر تفكير هيغل الأوّل

ليس **كتاب الفرْق** في ما نقدّر إلاّ نتاجاً ضروريّاً لوجوه المعالجة المتعاقبة التي زاول على نحوها هيغل الأوّل باكراً محنة التفكير في مسائل العمل ثمّ النظر. ومع أنّ الصورة التي تحصل لنا اليومَ عن هيغل الأوّل ما زالت صورةً غير مُحكمَة، لأنّها تندرج ضمن مسار مركّب من البحث والاكتشاف المتدرّج لا زالت تتشابك فيه إلى الآن

معطياتُ السيرة الفكريّة مع شتّى الفرضيّات في تأويل التفكير الهيغليّ، فإنّه بالإمكان أن نقدّم بإيجاز صورةً عامّة تسمح لنا بتنزيل **كتاب الفرق** ضمن تاريخ تطوّر تفكير هيغل الأوّل.

ولعلّ رأس الالتباس في ضبط تلك الصورة يرجع إلى الإفراط في استعمال مقولتيْ «هيغل الشاب ـ der junge Hegel» و«حِقبة اللاهوتيّات ـ die theologische Periode»، لكأنّ تفكير هيغل الأوّل لم يكنْ إلاّ انبساطاً للتكوين اللاهوتيّ الذي تلقّاه في المعهد الدينيّ بتوبنغن (من 1788 إلى 1793)، ولكأنّ هيغل كان يكون بدأ متكلّماً (أو عالِمَ كلام أي مدافعاً عن الملّة)، ثمّ انقلب فجأة فيلسوفاً قام إلى إخراج نسق في علم الفلسفة. وعليه فالسؤال الذي يشغلنا في هذه المقدّمة إنّما يتعلّق بتعقّب الفحص عن النظام الروحيّ الخاصّ بتفكير هيغل الأوّل كيف نضبطه بعامّة على مرّ لحظات تكوّنه وتطوّره: ما الحيلة في أنْ نتفهّم بخاصّة تحوّل التفكير لدى هيغل من النقد التاريخيّ لمسائل العمل إلى المناظرة النسقيّة للمثاليّات الألمانيّة؟ ثمّ ما هي منزلة **كتاب الفرْق** من ذلك التحوّل الذي يُفضي إلى مساءلة الفلسفة في حدّ ذاتها، ومن ثمّة إلى إخراج مفهوم جديد في معالجة العنصر الفلسفيّ؟

لو حاولنا تفحّص **النظام الروحيّ** الخاصّ بالحدوسات الفلسفيّة لهيغل الأوّل وتقييدَ كوكبة الأسئلة المركّبة التي شغلت تفكيره، لتبيّن لنا أنّ نازلة الفكر عنده لم تكنْ على الأصل لا نازلةَ دينٍ ولا نازلة علم كلام (أي نازلة استخدام للفلسفة في الدفاع عن الملّة!)، بل هي على الأحرى نازلةُ **استشكال تاريخيّ إتيقيّ للتفكير في حدّ ذاته** يبدو أنّه يتعدّى خطط النظر التي اعتمدتها المثاليّات الألمانيّة من كَنْت إلى شلّنغ الأوّل، ويجاوز بخاصّة الانْحباس النظريّ للحداثة الميتافيزيقيّة داخل الخطّة المجرّدة للذات الموقنة من نفسها وما صحبها من

مسائل تتعلّق بأسس المعرفة والأخلاق والذوق[5]. إنّ المبتدأ الفلسفيّ في نشوء التفكير عند هيغل **عمليٌّ - إتيقيٌّ بالأساس**، سيتصيّر هيغل في تدبيره من النقد إلى النسق، لكنّه مبتدأ اقتضى من هيغل أن يتعنّى شتّى سبل التفكير إلى أن استشكلتْ عليه الفلسفةُ نفسُها من حيث مطلوبها الرّوحيّ خاصّةً. وعليه فصيرورة هيغل إلى الفلسفة إنّما هي في الآن عينه تصيّرُ الفلسفة في حدّ ذاتها إشكالَ تفلسف على حياله. لذلك تُقدّمُ لنا الأطوار الباكرة للتفكير الهيغليّ صورةَ فكرٍ خصبٍ ما ينفكّ يتفعّل ويشتدّ بالمراجعة والتجريب والتصويب والتنقيح، حتّى لكأنّه يحيا أدوارَ رشاد فلسفيٍّ مختلفة يشتدّ عودُه فيها كلّما أمعن في محنة التفكير وتحيّر الكتابة.

والظاهر من تلك الأطوار المتقدّمة أنّ بدايات التفكير لدى هيغل الأوّل لم تكنْ نظْرانيّةً بحتةً (bloß theoretisch)، وأنّ هيغل لم يشرعْ في مزاولة التفكير من عين الوجه الذي زاوله معاصروه، فلم يندرجْ بشكل مباشر - إن جاز الوصف - ضمن السقف الميتافيزيقيّ الذي

(5) إنّنا نطعن هاهنا في مقالة التطوّر الخطّيّ والمتدرّج من كَنْت إلى هيغل. وتلك مقالة استقرّت على الحقيقة في الأدبيات الهيغليّة (في النصف الأول من القرن العشرين) مع المصنّف الشهير لريشارد كرونر، انظر: Richard Kroner, *Von Kant bis Hegel*, 2 Bde. (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1921-1924), Bd. 2, p. XI: «Das beste Weg zum Vertändnis des Hegelschen Systems ist der, den der deutsche Idealismus selbst in seiner Entwicklung von Kant bis Hegel zurückgelegt hat; aus diesem Grunde bin ich in meinem Werke von Kant ausgegangen...»,

وقد ظلّت مقالة التطوّر الخطّيّ والمتدرّج من كَنْت إلى هيغل دارجةً إلى حدود الستينيّات من القرن الماضي، حيث شرع أوتّو بوغلر وديتِرْ هنريش ثمّ كلاوسْ دوزنغ وروديغِرْ بوبنر في تجديد الدراسات الهيغليّة من جهة اعتماد زاوية تاريخ النشوء والتطوّر الفلسفيّ. لكنْ يجب التنبيه هاهنا إلى أنّ المدرسة النقديّة (وبخاصّة تيودوز آدرنو) من ناحية والقراءة الماركسيّة لهيغل الأوّل (عند غيورغْ لوكاتش) من ناحية أخرى قد سبقتا إلى التشكيك في الصلاحيّة التاريخيّة للرّسم الدارج «كَنْت - فيشته - شلّنغ - هيغل».

كان قد تحكّم من أعمال فيشته وشلّنغ الأوّل بعد أنْ ضرب كلاهما ـ كلٌ على طريقته الخاصّة ـ إلى استكمال النقديّة الكَنْتية في سياق إخراجِ الفلسفةِ الترنسندنتالية إخراجاً نسقيّاً محكماً. لقد بدأ هيغل الأوّل على العكس من ذلك ـ وبفضل قراءاته المبكّرة للأدبيّات الإنسانيّة الكلاسيكيّة ـ بصياغة ضرب من النقد التاريخيِّ هو الذي مكنّه من الاشْتغال على تنزيل مسائل العمل ثمّ مسائل النظر تنزيلاً إتيقيّاً صرفاً. فعلى قدر ما كان هيغل يحترس من الخوض في التجريدات النظْرانيّة، على قدر ما كان يمعن في الاشْتغال على التاريخ الفعليّ للإنسانيّة قصد الإلمام بأسباب تكوّن شتّى أشكال الممارسات الإنسانيّة وتقييد القوى العمليّة الفاعلة في الحياة الحاقّة للبشر. لذلك كان يشدّد على تعقّب شروط التحقّق التاريخيّ للحرّية في سياق الرباط العمليِّ الذي يقرن بين الممارسات الدينيّة والأخلاقيّة والسياسيّة، وهو عين الرباط الذي كان هيغل الأوّل يلتمس تفهّمه تفهّماً إتيقيّاً بحتاً[6] اقتضى تنزيل العنصر الدينيّ والأخلاقيّ والسياسيّ

(6) ذلك هو على الحقيقة الشاغل الرئيس الذي ما انفكّ يطغى على تفكير هيغل الأوّل منذ طور شتوتغارت، وجعله يلتمسُ بشكل متّصل التعاطيَ مع التاريخ الحاقّ للإنسانيّة قصد الإلمام بأسباب تكوّن الثقافات والقوى العمليّة الفاعلة في حياة البشر. على هذا المعنى يكتب هيغل (في **المذكّرات** (*Tagebuch*)) في 22 آذار/ مارس 1786: «ما زلت لم أتفحّصْ التاريخَ على نحو جذريٍّ ومن وجه فلسفيٍّ وافٍ...»، انظر ص 30، السطران 6-7 من: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Gesammelte Werke*, Bd. 1: *Frühe Schriften* I, Hrsg. von Friedhelm Nicolin und Gisela Schüler (Hamburg: Felix Meiner, 1989).

وبالجملة فإنّ إعمال التفكير في الجوانب العمليّة لحياة البشر والإحتراس الشديد من الإفراط في التجريدات النظرانيّة يحيلان في القراءات والتلويحات المبكّرة لهيغل إلى **شاغل نقديّ - تاريخيّ** بعينه هو عدم الإكتفاء بزاوية الفرد والاهتمام الشديد في سياق ما كان يصفه بـ «التاريخ الفلسفيّ للإنسانيّة» بكلّ ما من شأنه أن ييسّر التفكير في شرائط حدوث الروابط الإتيقيّة (الدينيّة والسياسيّة) التي تنمّي الطبع الإنسانيّ وتنتهي به إلى الجمْع (في أشكاله التاريخيّة كلها).

خارج السياقات النظريّة التي درج عليها التقليد التنويريّ[7] كما التقليد الثيولوجيّ على حدّ سواء[8].

على ذلك المعنى النقديّ ـ التاريخيّ يطعن التوجّه العمليّ لتفكير هيغل الأوّل في التصوّر المثاليّ للدين كما للأخلاق والسياسة: إنّه أشبه ما يكون بنقد لنقد العقل (العمليّ) يلتمس الوقوف على تهافت المعقوليّة العمليّة الحديثة وفساد ما انتهت إليه من فهم مجرّد يقوم على صناعة الكلّيّ المجرّد، أي على إدراج البراكسيس الفعليّة للبشر ضمن مفاهيم كلّية مجرّدة تتلفّت تماماً عن الحياة الإتيقيّة الحاقّة للأفراد الأعيان. كذلك يُثبت هيغل في ما صار يُعرف بنصّ توبنغن (1792/ 1793) أنّ:

«الحكمة شيء مغايرٌ للتنوير والاستدلال العقليّ ـ لكنّ الحكمة ليست علماً ـ nicht Wissenschaft ـ إنّما الحكمةُ ترقّي النفس التي تكون سمت بنفسها ـ عبر التجربة الموصولة بالنظر ـ فوق اتّباع الآراء وانطباعات الحاسّة، وإذا كانت تلك الحكمة حكمةً عمليّةً وليست مجرّد حكمة تستأنس بنفسها أو حكمة تعتدّ بنفسها، فلا بدّ أن تكون

(7) في ما يتعلّق بمناظرة هيغل الأوّل لفكر التنوير، انظر: Neji Elounelli, «Hegel Aufklärer?,» *Revue Tunisienne des études philosophiques*, nos. 22-23 (1999), pp. 68-77.

قارن: فتحي المسكيني، «هيغل في ضوء براديغم اللغة،» **الكرّاسات التونسيّة**، عدد 182 (2002)، ص 9 ـ 41.

(8) انظر في هذا الشأن ص 51 ـ 61 من: Dieter Henrich, *Hegel im Kontext* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981).

وص 75 ـ 89 من: Otto Pöggeler, «Hegels philosophische Anfänge,» in: Christoph Jamme und Helmut Schneider, Hrsgs, *Der Weg zum system: Materialen zum jungen Hegel*, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft; 763 (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1990).

مصحوبة بحرارة ساكنة ونار هادئة؛ إنّها تستدلّ قليلاً، ولا تبدأ من مفاهيم وفق **منهج رياضيّ**، ولا تبلغ ما تأخذ به على **أنّه حقيقة** عبر سلسلة من القياسات كمثْل **بربرا وباروكو** - إنّها لم تشتر قناعاتها من السوق العامّة - auf dem allgemeinen Markt حيث تُعطى المعرفةُ كلَّ مَن دفع الثمن المناسب، وهي ما كانت لتعرف كيف تعرض تلك القناعات في شكل عُملة برّاقة وعلى النحو الدارج لتضعها على طاولة البيع - لا بل تتكلّم تلك الحكمة من صميم الفؤاد»[9].

فالأمر لدى هيغل الأوّل لا يجري فقط مجرى بيان الحدود العمليّة للأخلاق الثيولوجيّة، ليطال المفهوم الحديث للعقل نفسه، بل يذهب - كما هو بيّن بنفسه من الشاهد أعلاه - في مناهضتها إلى ضرب من المعارضة التاريخيّة تقوم على تفعيل المعنى القديم للحكمة العمليّة ضدّ المفهوم الحديث للنظر والعمل من وجه سواء. أمّا معارضة التمشّي الاسْتدلاليّ والمنطقيّ (الذي يمعن في الصورانيّة والتجريد) بالحكمة العمليّة التي تنطق من صميم التجربة والإحساس فهي تُقصد لدى هيغل إلى ضرب من التعديل الجذريّ بات على التفكير أن يقوم له، ولا سيّما في ما يتعلّق بصناعة الكلّيّ. وليس تشبيه هيغل في هذا الموضع للحقيقة والمعرفة بالبضاعة التي تُشترى وتباع (أو العملة المصكوكة التي تُتداول)[10] في «سوق الكلّيّ» إلاّ

---

(9) ص 97، الأسطر 8 - 19 من: *Hegel, Gesammelte Werke*, Bd. 1: *Frühe Schriften I.*

(10) لا ريب أنّ هيغل يستعير تشبيه الحقيقة بالمال (وتداول المعرفة كأنّها عملة مصكوكة) من عند لِسِّنْغ (Gotthold Ephraim Lessing)، في دراما **ناتان الحكيم** (*Nathan der Weise*): (الفصل الثالث، المشهد السادس، الأبيات 350 - 354). لكن من المرجّح جدّاً أن يكون هيغل قد توسّع في بسط تلك الصورة المجازيّة (في الحديث عن السوق وصناعة العرْض والعملة البرّاقة وما إليه) مستلهماً في ذلك ما جاء في محاورة **السفسطائيّ** لأفلاطون: 223 س - 224 هـ. فلقد تأكّد في الدراسات الهيغليّة أنّ هيغل وهولدرلين وجماعة أخرى (كان من =

تلويحاً صريحاً بأنّ صناعة الكلّيّ إذْ تتلفّت عن التجربة الإنسانيّة وتتجرّد من الممارسات الحاقّة للبشر لتعتصم بحبْل التعاليم والمبادئ المجرّدة، إنّما قد كسدت وفسد حالها[11]. فطالما أنّ الكلّيَّ يعرى من أسباب التجسّد والتعيّن ضمن التطوّر التاريخيّ للمراس الإنسانيّ (فيظلّ كلّيَّ فكر، ولا يتمكّن من أسباب محايثة الأفراد الأعيان في فِعالهم وأقوالهم)، فإنّه يقابل بإطلاق الحقيقَ الإتيقيَّ (die ethische Wirklichkeit) للبشر، لا بل يظلّ دون الإحاطة به (أيّاً كان النهج الذي تسلكه الفلسفةُ في ذلك، رياضياً أو منطقياً . . .).

بينهم فنْك ورنْتْس) من طلاّب المعهد الدينيّ بتوبنغن قد انكبّوا في 1791 على دراسة أفلاطون ومناقشة آثاره، بل وترجمة بعض المواضع المنتزعة منها.

(11) نعم، إنّ الأمر يبدو لنا هاهنا أنّه يجري بالفعل مجرى تقويم فلسفيّ حاسم يأتيه هيغل لنقد سُنّةٍ نظريّةٍ دارجة في الفكر التنويريّ والفكر الثيولوجيّ من وجه سواء: فهيغل ينبّه في كتاباته المتقدّمة إلى أنّ اعتماد صناعة الكلّي (في معناه الصوريّ المجرّد) إنّما يمثّل «اصْطناعاً» نظريّاً حادثاً ألمّ بثقافة العصر، لكنّه أيضاً العلّة الأولى في شلّ حركة التفكير (ولعلّ ذلك يطالعنا ببداية مضمرة للتشكيك في الفلسفة نفسها من حيث قدرتها على الإيفاء بالحقيق الإتيقيّ للأفراد الأعيان طالما أنّها تعتمد مثل تلك الصناعة في الكلّي، وهو تشكيك سيتوسّع فيه هيغل إلى أن يصير استشكالاً للفلسفة على هيغل الأوّل). ولذلك لا يجد هيغل بدّاً من استئناف المقابلة القديمة بين «المصطنع (أو المُخْتَلَق) ـ das Erkünstelte» وبين الطبيعيّ (بما هو المغروز في الطبع) حتّى يقرّر أنّ الإدراج القسريّ للفرديّ العين ضمن الكلّي المجرّد (وبخاصّة في المسألة العمليّة) إنّما يظلّ «شيئاً متكلّفاً ـ etwas gesuchtes ومختلقاً اختلاقاً ـ etwas weithergeholtes». انظر: ص 103، السطران 6ـ7 من: Hegel, Ibid.

وبالجملة فإنّ هيغل قد بدأ يدرك باكراً ولكنْ بشكل ابتدائيّ أنّ صناعة الكلّي الرائجة عصرئذ تقتضي تدبيراً نقديّاً جذريّاً من شأنه أن يخرج بالتفكير على نماذج الاستنباط والتسويغ والتأسيس القبْليّ للعمل كما للنظر. ولعلّ ذلك ممّا يعزّز فكرتنا في أنّ هيغل قد شاء من البدء إخراج فكرة في معقوليّة البراكسيس تغاير تماماً ـ من حيث تحتكم إلى تأمّلات تاريخيّة متقدّمة ـ الفكرة الترنسندنتاليّة كما الثيولوجيّة في الممارسة الإنسانيّة. لكنّ الأهمّ عندنا في هذا الموضع هو أنّ نقد هيغل لصناعة الكلّي يلوّح بأنّ إعمال الفكر في الحياة البشريّة **ليس البتّة من ناصية الاستنباط ولا التسويغ الترنسندنتاليّ** (التي لا يرى فيها هيغل إلاّ أشكالَ تضحيةٍ بالفرديّ لحساب الكلّي)، وأنّ الكلّي الترنسندنتاليّ يظلّ لا محالة ضديدَ الحياة الحاقّة للبشر.

كذلك يضرب هيغل من البدء إلى أمر يمكن أن نصفه ـ إن جازت العبارة ـ بما يشبه فكّ أو فتّ الكلّيِّ (eine Zerlegung des Allgemeinen) الدارج في فكر العصر، وهو عين التمشّي الذي سيؤول في نصوص يينا النقديّة وعلى رأسها **كتاب الفرْق** إلى التمييز النسقيّ **للعقل من الذهن** بما هو تمييز الكلّيّ الذي يمتلك أسباب التحقّق التاريخيّ من الكلّيّ المجرّد الذي يظلّ من دون شرائط الفهم المفهوميّ لعين تلك الأسباب. لهذه العلّة نرى هيغل يسكن ـ في مقابلته للكلّيّ العمليّ المجرّد بالحكمة العمليّة الصادقة ـ إلى ضرب من الإمبيريقيّة الروحيّة (ein geistiger Empirismus)، ليست هي بالإمبيريقيّة التي تأخذ صاغرة بالمعطى الحسّيّ على علاّته، وإنّما هي إمبيريقيّةٌ تنمّ عن بداية التسليم التاريخيِّ بالروحيّ (das Geistige) عينيّةٌ حاقّةٌ تتفعّل في صلب التاريخ الموضوعيّ للبشر (فلا يكون البتّة من زمام الأفكار الكلّيّة التي تتجرّد من الأفراد الأعيان). وإذا كان هيغل الأوّل يقرّ بوجوب ذلك الجنس من الإمبيريقيّة لمّا يتعلّق الأمر بالتساؤل «كيف يتأتّى لنا أن نفعل في البشر»، فالعلّة في ذلك هي أنّه يتحتّم على الفكر ـ بدلاً من أن يقهر الطبع البشريّ ويقمع ما يكون عليه بغية إدراجه قسراً ضمن ما ينبغي أن يكون ـ أنْ يفيء إلى العينيّات التاريخيّة الموضوعيّة ويأخذ بذلك الطبع «كما يكون عليه البشر ـ «sie [die Menschen], wie sie sind [zu] nehmen»[12]. فلا ضير إذّاك أن يسلّم التفكيرُ ـ ما دام من المحال ردُّ تلك العيّنيّة التاريخيّة إلى مفهوم مجرّد ـ بأنّها «شيء متعدّد ومتنوّع» إلى ما لا نهاية فيه، وأن يتحصّن عندئذ بذلك التوجّه الإمبيريقيّ ـ الروّحيّ، لا تنكّراً للعقل، بل تدبيراً فلسفيّاً لوجوه تجسّد المعقوليّة في الحقيق الموضوعيّ للبشر.

ثمّة لدى هيغل الأوّل تسليمٌ نظريٌّ بحدود، بل بتهافت كلّ

(12) هيغل، المصدر نفسه، ص 101، السطران 22 ـ 23.

معقوليّة «نظْرانيّة» تقدّم النظر المجرّد على التجربة والبراكسيس الحاقّة (فتفسد أسباب الإلمام الصائب بالمعقوليّة المحايثة لتلك التجربة وهذه البراكسيس). لكنَّ في ذلك أيضاً تقريراً بيناً لفكرةٍ أنّ استكمال الطبع البشريَ ليس من زمام الفكر أصلاً (مهما كان الأنموذج المعتمَد: استنباطيّاً أو إدراجيًا أو ترنسندنتاليّاً)، بل هو شأن تطوّرٍ تاريخيٍّ للممارسة وشأن تربية مدنيّة وسياسيّة، أي شأن إتيقيّةٍ حاقّةٍ تتفعّل على مرّ التاريخ.

بيد أنّ **كتاب الفرق** يفترض - زائداً إلى تلك المعالجة النقديّة - التاريخيّة التي قامت على التنزيل الإتيقيّ للمعقوليّة العمليّة - المنقلَب الميتافيزيقيّ الذي صاغ هيغل في أثنائه مقالته في **الحياة** بما هي بالجوهر أصلُ ائتلاف ومؤالفةٌ يُعتَمَدْ في إخراج فكرةٍ في الممارسة البشريّة تلتمس عدم الإخلال بالرباط العمليّ الحيّ الذي يؤلّف بين أفعال البشر ويجعل منها أفعالاً ملتئمةً بالعالم، فلا تُجحد الدلالة العمليّة التي يختصّ بها الطبع الحسيّ للبشر ولا يُغالى في تقديم الأفكار العمليّة للعقل، بل يُقرّر اقتران الحسّيّ بالعقليّ في كلّ وجه من وجوه تلك الممارسة. فالتجربة والممارسات الدينيّة والأخلاقيّة والسياسيّة الحاقّة التي تتفعّل في الروابط البشريّة إنّما هي ترجمان تاريخيّ متنوّعٌ للحياة نفسها (يضبطها هيغل في طور فرانكفورت وفق عبارة ميتافيزيقيّة سعيدة على أنّها «خراجات الحياة» - die Äußerungen des Lebens).

لقد تقرّر باكراً في نظر هيغل الأوّل أنّ الحياة «لا تختلف من الحياة»(13) و«إنْ اجتُرِحَتْ فإنّما تلتئم من جديد»(14)، فلا ترسخ على

(13) انظر ص 343 من: Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, Bd. 1: *Frühe Schriften*, حيث يقول: «... denn das Leben ist vom Leben nicht verschieden...».

(14) المصدر نفسه، ص 344: «das Leben kann seine Wunden heilen, das getrennte feindliche Leben wieder in sich selbst zurückkehren...».

اختلاف مهما اشتدّ وطالت مدّتُه. ولذلك يعمل هيغل على تفهّم **المصير** - في دلالته الإتيقيّة، لا بل التراجيديّة - من حيث يكون من ناصية سيرورة الحياة. فالسالبيّة التاريخيّة التي كان يتجسّد على نحوها المصير كقوّة برّانيّة ومتعالية إنّما تتّضح **كدور تراجيديّ** يحصل من صلب الحياة نفسها، فالإنسان لا يقابل مصيره كما لو كان قوّةً مجرّدة، بل الإنسان هو الذي يصارع - من حيث ترسخ وثاقتُه من الحياة - المصير كضديد، أي كندٍّ يقابله من دون أن يكون عبداً له. وليس المصير سوى تلك السالبيّة التي ما تنفكّ تتفعّل في الحياة، أو هي إن شئتَ **سنَّةُ الحياة** التي توجب من داخلها أن تتعيّن وتتجسّد في الأفراد سواء من وجه التقرير (أي ضمّهم إلى جملة الحياة) أو من وجه النفي (أي مقابلة الحياة للأحياء الأعيان كمصير)[15].

لكنّ ذلك التفهّم التاريخيّ للحياة كما للمصير يدلّ على أنّ هيغل الأوّل قد بلغ في التفكير طوراً يسمح له بضبط **مطلوب التفكير** نفسه. فالأمر لا يجري فقط مجرى النظر في تاريخ البراكسيس (كما

---

(15) هذا المعنى الذي يستحدثه هيغل - في العامينْ الأخيرين من طور فرانكفورت - في **الإتيقية التراجيدية للحياة** (أي في الحياة بما هي سالبيّةُ مصيرٍ محايث للإنسانيّة) هو الذي سيكون له الوقع الشديد في نفس هولدرلين: أن يعترف الإنسان نفسَه - sich erkennen - في ما ينفي حياتَه رأساً، فلا تكون حياته إلاّ سبيلاً ein Weg - إلى الحياة بما هي كينونةٌ، أي احتمالاً تامّاً لصروف عينيّته التي يتحتّم عليها كما يقول هولدرلين في طور إمبيدوكليس «أنْ تجتاب السبل المتوعّرة للحياة في جميع الإتّجاهات» (انظر، **تراجيديا إمبيدوكليس**، 1798-1800، ص 476-590 من: Friedrich Hölderlin, *Oeuvres*...., bibliothèque de la pléiade; v. 191, publié sous la direction de Philippe Jaccottet ([Paris: Gallimard, 1967]).

لكنّ هيغل نفسَه سيدرك أثناء مناظرته لهولدرلين أنّ الدور التراجيديّ للحياة (بما هي مسرى تقرير للجملة الكلّيّة كجزئيّ ثمّ نفيٌ لهذا الجزئيّ الذي لا ينضمّ إلى تلك الكلّيّة إلاّ من حيث يقابل ويصارع المصير) إنّما يطال فكرةَ الوحدة الإتيقيّة الجميلة - كما تعيّنت عند الإغريق - ويجعلها في حدّ ذاتها وحدةً مفصومةً تضع نفسها كأنّها غيرُ نفسها.

كان عليه في طور توبنغن: 1788 ـ 1793)، ولا مجرى تخليص الجوهر الأخلاقيّ للدين من حيث يتنافى مع وضعانيّة الملّة (كما حصل في طور برن: 1793 ـ 1796). لقد بات من اللازم في أثناء هذا المنقَلب الميتافيزيقيّ للتفكير عند هيغل الأوّل **أنْ تتفكّر الفلسفةُ الحياةَ**:

«أن نتفكّرَ الحياةَ المحض[16]، فتلك هي المهمّة. (...) فالوعي بالحياة المحض كان يكون الوعيَ بما يكونه الإنسانُ (...). وهذا البسيط ليس بسيطاً سلبيّاً، [أو] وحدةَ تجريد (ففي هذه الوحدة الحاصلة عن التجريد إمّا يوضع طرفٌ مّا مقيَّدٌ وحسب ويجرَّد عن بقيّة التقييدات، وإمّا تظلّ الوحدة المحض التي للتجريد مجرّد اقتضاء يضعه التجرّدُ من كلّ متعيّنٍ؛ اللامتعيِّن السلبيّ. فالحياة المحض إنّما هي كينونةٌ). أمّا الكثرة فليست بمطلقٍ. وذلك المحضُ ـ dies Reine إنّما هو مصدر كلّ حياة متفرّدة ـ aller vereinzelten Leben، ومعينُ كلّ نزوعٍ وفعلٍ»[17].

بيّنٌ بنفسه من هذا الموضع أنّ نفَس التفكير الهيغليّ ووتيرتَه الخاصّة قد بدآ يتحوّلان أثناء الاشْتغال على مسألة المصير. فهذا الموضع هو أحدُ موضعيْن رئيسيْن[18] يكاد المرء يجزم أنّهما

---

(16) في الصياغة السابقة لعين الجملة كان هيغل قد كتب «أن نتفكّر الوعي بالذات»، لكنّه فسخ العبارة الأخيرة أثناء معاودة صياغة الموضع، واستبدلها بـ «الحياة المحض ـ Reines Leben». ربّ كتابة هي على الحقيقة إيقاظ التفكير نفسِه على ما حُقَّ فيه أن يطلب! فلو أبقى هيغل على العبارة الأولى ولم ينسخْها، لانحبست خطّةُ النظر لديه في الشطر الثاني من طور فرانكفورت داخل سياق مثاليّة الوعي، ولما استشكلتْ عليه الفلسفة أصلاً.

(17) انظر ص 370 ـ 371 من: Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, Bd. 1: *Frühe Schriften*.

(18) أمّا الموضع الثاني فيرد بعد الموضع المذكور أعلاه (ص 378)، وسنرجع إليه متى سنفصّل القول في نقد هيغل الأوّل للتفكّر.

موضعان فاردان ينقلب عندهما التفكير الهيغليّ بغتةً **إنقلابَ عين**، أو على الأقلّ يُنذران بحصول منقلَب نظريّ حاسم هو الذي سيكون من مقتضى التفكير في هيئات الفكر نفسه. فقد صار نفَس التفكير بالفعل **نفَسا ميتافيزيقياً** بحتًا حيث لا يتعلّق الأمر في الظاهر إلاّ ببيان المعنى التاريخيّ لمعارضة «مبدأ الرياسة والترؤّس إلى ما لا نهاية» كما يتجلّى بخاصّة في الكيفيّة التي تستبطن على نحوها أخلاقُ الواجب إضافة الرياسة والخدمة.

لقد أمسى الأمر يتعلّق بالفلسفة نفسها من حيث بانت لهيغل أنّها لم تقل ولم تتفكّر بعدُ،

«الحيَّ ـ das Lebendige [إلاّ] في شكل المفهوم الذي يظلّ غريباً عنه (...) المفهوم بما هو كلّيٌ. لكن عندما يتبدّى الحيُّ في شكل متفكَّرٍ ـ in der Form eines Reflektierten ومَقُولٍ ـ Gesagten ينتصب حيال الإنسان، (...) [فـ]هذا الجنس من العبارة لا ينتمي إلى الحيّ...»[19].

إنّ معالجة **فكرتيْ المصير والحياة** هي التي اقتضت من الكتابةِ الهيغليّة أن تتحوّط في تقييد جنس العبارة وتحترس في تدبير وجوه القول والتعبير. وتخصيص فكرة الحياة بما هي مطلوبُ تفكيرٍ على حيالِه («أن نتفكّر الحياةَ المحض، فتلك هي المهمّة») هو الذي اقتضى رأساً تحوّلاً في طبيعة الكتابة لدى هيغل الأوّل من حيث بدأ يتّضح له أنّ التعاطي مع المشكل الإتيقيّ (إذْ تقرّر كمشكل وحدةٍ كيف تنجم من صلب الحياة نفسها)، قد صار من زمام التنصيص على حدود البيان الدارج في الفلسفة، لا بل نسخِه وتقويضه من وجه التشديد على الذي لم يتبيّن فيه ولم يَنقلْ على حيْثه الأخصّ: ثمّة إذًا

(19) المصدر نفسه، ص 324 ـ 325.

ضربٌ من «الفيض الدلاليّ - eine Mehrdeutigkeit»[20] بدأ هيغل يأخذه في الحسبان من حيث أخذ ينبّه إلى وجوب تمييز الفكرة من المفهوم المجرّد، لكنّه فيضُ معنى ينذر ببدايات استشكال الفلسفة نفسها على هيغل الأوّل من حيث شرع للتوّ في نقد لغة التفكّر والتلويح بوجوب أن تستنّ الفلسفةُ لنفسها لغةً وبياناً غيرَ اللّذيْن ما انفكّت تعتمد إلى الآن.

ولعلّ أقطع المآزق النظريّة التي ألمّت بالتفكير الهيغليّ يرجع إلى اكتشاف ذلك التعارض الغليظ بين التفكّر (die Reflexion) على مناحيه التجريديّة والحياة على إتيقيّتها الفعليّة. فالوقوف على مثل ذلك التعارض هو الذي سيفضي - في ما نقدّر - إلى أشدّ محنةٍ يقع فيها التفكير الهيغليّ، نعني محنة التشكيك في الفلسفة نفسها. وليس من الغريب في شيء أن يتأدّى ذلك كلّه بالتفكير الهيغليّ إلى اسْتحداث شبكة جديدة من «المفاهيم» يلتمس من خلالها استئناف ضبط المشكل الإتيقيّ على حروفه المخصوصة. فلا ريب أنّ التردّد والتحيّر اللّذين طالا خطّة النظر نفسها قد انتهى فيهما هيغل إلى شيء من معاودة الترتيب الداخليّ لعين الخطّة، نعني خطّة التفكير في ثالوث الفلسفة والدين والسياسة كما في شرائط الاستصلاح التاريخيّ للوجود السياسيّ للإنسان من حيث يقوم بالضرورة على استكماله من وجه إتيقيّ (أي من وجه انْضمامه إلى وحدة إتيقيّة ملتئمةٍ وحرّةٍ بحرّية حاقّة). لذا كان ينبغي أن يُخرِج هيغل سلسلة من «المفاهيم» المتشابكة هي التي تشهد على أنّ التفكير الهيغليّ قد بلغ في هذا الطور - وعلى الرّغم من التقلّب النظريّ الذي ما زال يتّصف به -

---

(20) العبارة لأدرنو: انظر ص 371 من: Theodor W. Adorno, *Drei Studien über Hegel*, in: *Gesammelte Schriften*, 3. Aufl. (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990), Bd. 5.

شيئاً من **التقييد الميتافيزيقيّ** لمشكله الخاصّ بدأ يعرى من المراوحة المتّصلة بين مثال الوحدة الإتيقيّة والإقرار «المؤلم» بالخيبة الإتيقيّة للإنسانيّة الحديثة. فجملة «المفاهيم» المتعلّقة بالوحدة على مختلف درجاتها وفي وجوهها المتباينة (Einheit؛ Einigkeit؛ Vereinigung؛ Versöhnung)، كما «المفاهيم» التي تتعلّق بسلب الوحدة ونفيها (die Zerreißung أو das Zerreißen؛ die Trennung؛ die Entzweiung) إنّما تحيل ـ من حيث استحداثها الطارئ على النصّ الهيغليّ كما من حيث تفعيلها لجملة أخرى من «المقولات الجارية» (من مثْل Entgegensetzung؛ Allgemeinheit/Besonderheit؛ Aufhebung؛ Widersprechen) إلى تطوّر ميتافيزيقيّ حاسم في تاريخ نشوء التفكير الهيغليّ وربوّه. هاتان الشبكتان من المفاهيم اللّتان تتحكّمان من **كتاب الفرْق** ـ كما سنرى في حينه ـ هما اللّتان توطّآن لمعاودة النظر في ما كان هيغل قد خاض فيه وزاوله كإحراجات نظريّة نجمت عن التعاطي مع فكرتيْ المصير والحياة، بل هما اللّتان تصوّران لنا كيف ثبت على مطلوب التفكير في الحياة برأسها (das Leben als solche)، ثمّ كيف تحوّل من ذلك كلّه ـ ومن خلال مناظرته لحدوسات هولدرلين ـ إلى التشكيك في الفلسفة من حيث إمكانُ إيفائها بذلك المطلوب المتيافيزقيّ (نعني التعارض بين المغزى الإتيقيّ للحياة وبين المسلك التفكّريّ للفلسفة)، وهو التشكيك الذي سيقتضي من التفكير الهيغليّ النظر (الذي سيشترك فيه لحينٍ مع هولدرلين ثمّ مع شلّنغ) في إمكان استكمال الفلسفة إمّا كميثولوجيا دينيّة وإمّا كأستيطيقا، لكنّه تشكيكٌ سيؤول بالتفكير الهيغليّ ـ في **كتاب الفرْق** ـ إلى طرح سؤال الفلسفة في حدّ ذاتها، عمّ تقوم الحاجة إليها أصلاً وما حيلتها في أن تتفكّر زمانها.

لكن ما يهمّنا في هذا الموضع هو أن نمهّد للتثبّت من أنّ سياق المناظرة التي يسّرت لهيغل الأوّل أنْ يتفحّص حدوساته الإتيقيّة

و«يقارعها» بحدوسات صاحبه هولدرلين ـ من 1797 إلى 1799 ـ، هو الذي يمثّل على الحقيقة سياق نشوء مناظرة هيغل لفكرة «المثاليّة الألمانيّة» على حيالها، نعني إلمامه الباكرَ بتلك الفكرة، لا من جهة تحقّقها تاريخيّاً في الأشكال التي اتّخذتها المثاليّة الترنسندنتاليّة وحسب، بل من جهة الإمكانات الميتافيزيقيّة الجذريّة التي ما انفكّت تنطوي عليها من دون أن تستغرقها جميعاً.

لقد تحتّم على التفكير الهيغليّ ـ في هذه المرحلة الدقيقة من تاريخ تطوّره ـ أن ينظر كيف يتعدّى السياقَ العمليَّ الخاصّ بمسألتيْ الأخلاق والدين، ويبسطَ المشكل العمليَّ الذي ما انفكّ يشتغل عليه مذْ طور توبنغن، على شاكلة مشكل إتيقيّ يجمع بين مقام العمل ومقام النظر، فيتحوّل مشكل الوحدة إلى **مشكل ميتافيزيقيّ** رأس الأمر فيه **إخراجٌ أنطولوجيٌّ لإتيقا في الحياة** (**من حيث لا تكون هي نفسْها إلاّ إتيقيّةً حاقّةً**).

لذلك بدأ هيغل يقابل صراحةً بين جنسيْن متعارضيْن في النظر إلى الحيّ كما في **الكلام** عن الحيّ: قولٌ يُدرِج الحيَّ والحياة ضمن «الينبغيّة» (das Sollen) المجرّدة التي لا يُطيقها إلاّ الذهن، وقول يسلّم بالحيّ على وثاقته من الحياة، فلا يأخذ به إلاّ من حيث يكون فرداً عيناً حيّيًا. لكن هل يعني هذا أنّ الحياة لا تكون إلاّ على «لامفهوميّةٍ» (Unbegreiflichkeit) صمّاء تكاد تجرّ التفكير ـ من فرط إعياء ـ إلى تقريرها من باب الذي لا ينقال (das Unaussprechliche)؟

لا ريب أنّ التفكير قد بلغ لدى هيغل الأوّل (وفي هذا الطور الدقيق، نعني خلال عاميْ 1798 ـ 1799) ما سيصفه هو نفسه في طور لاحق بـ«النكتة اللّيليّة لضيْق الكَيان»، فكان لا بدّ له أنّ يتعنّاها على شدّتها وشواشها المُربِك، ويشرع بالفعل في امتحان جذريّ

لإمكاناته وأوساعه بما هو تفكير بدأ يلتبسُ عليه أمرُ الفلسفة في حدّ ذاتها. لكنّ هيغل الأوّل لن يذهب قطّ في هذا كلّه إلى التسليم ـ ولو لحين ـ بحرْف عصيٍّ كانت تكون الفلسفةُ غيرَ قادرة على قوله أو التعبير عنه. فلا شيء يتنافى في نظر هيغل الأوّل مع الحدس الإتيقيّ للحياة مثل القول بما لا يَنْقَالُ[21]. فالحياة المحض تُقال لا محالة وتُقال بما هي كينونةٌ تثبتُ في الحال، لكنّها لا تُقال بأيّ حال من الأحوال على لسان التفكّر ولا في لغة الذهن. لكن ما الذي يُبقي على التفكّر والذهن دون أن يقولا الحياةَ على سنّتها، أي كما تتفعّل وتسري في الأحياء الأعيان؟

إنّ رأس الفساد في التفكّر كما في الذهن يرجع إلى كونهما يفصمان حيث الحياةُ تضمّ وتلأم وتشدّ، ويجمعان بتجريد شنيع حيث الحياة تفصمُ وتفصلُ بالفعل. لذلك يخرجُ هيغل في المواضع التي تتعلّق ببسط فكرة الحياة عن إضافة الرّياسة والخدمة لما تتّصف به من رسوخ على انفصال الأطراف وتقابلها (بتقابل برّانيّ)، فيستبدلها بالرّباط الوثيق الذي يحصل عن اتّصال **الجزء بالكلّ**، ويضرب على ذلك الرّباط مثَل قُرَيْش كيف يحلّ القرشيّ محلّ قريش كلّها، أي كيف يحلّ الجزء/ الفرد محلّ الكلّ، أو قل كيف يتجسّد الكلُّ بما هو كذلك في الفرد العيْن، حدّ أنّه لا فصل بين الفرد/ الجزء والكلّ:

«ومثالُه قولنا «ابن قبيلة قريش» الذي تعني به العربُ الفرد

(21) لذلك لن يقف هيغل البتّة على «الشيء في ذاته ـ Das Ding an sich» كما لو كان يتعاصى على الفكر والقول: فليس ثمّة حرفٌ يخرج على طائلة هذا وذاك. إنّه لعلى هذا المعنى يُشيدُ آدرنو (المصدر نفسه، ص 304، 335 ـ 336) بالمسلك المثاليّ لهيغل من حيث لا ينفكّ يقوّض «ميثولوجيا الأوّل ـ die Entmythologisierung des Ersten selber» (ص 304 من المصدر نفسه) الذي يُظَنُّ به أنّه لا يُقال ولا يعرَف.

العين، فردٌ من تلك القبيلة، فذلك القول يعني أنّ هذا الفرد ليس مجرّد جزء من الكلّ وأنّ الكلّ ليس شيئاً يقع بالتالي خارجَه، بل الفردُ نفسُه هو الذي يكون على التدقيق الكلَّ، أي القبيلةَ كلّها. وذلك ممّا يتّضح بتبعاته، نعني الكيفيّة التي يخوض بها مثل هذا الشعب الطبيعيّ غيرُ المتجزّئ الحربَ، حيث يُنكِّل بكلّ فرد ويُمثِّل به؛ أمّا في أوروبّا الرّاهنة أين لا يحمل كلُّ فرد بين جنبيْه كلَّ الدولة، بل لا تكون العُصبة إلاّ مفتكَرَةً من وجه تقرير عين الحقّ للجميع، فإنّ الحرب لا تُخاضُ لهذه العلّة ضدّ الأفراد، بل ضدّ الكلّ الذي يقع خارج كلّ فرد؛ فعند كلّ شعب حرّ في الأصل، كما هي الحال عند العرب، إنّما يكون كلّ فردٍ جزءاً ولكنّه في ذات الوقت الكلُّ. ولا يكونُ الكلُّ غيرَ ما تكونُ الأجزاءُ إلاّ في الموضوعات وفي ما هو ميّتٌ؛ أمّا في الحيِّ فالجزءُ هو عينُ الواحدِ الذي هو الكلُّ؛ أمّا متى تُجمع الموضوعاتُ الجزئيّة من وجه الإحصاء كجواهر، كلّ واحد منها بحسب خاصّيته كفرد، فالمشترَك بينها، [أعني] الوحدةَ، لا تكون إلاّ مفهوماً، وليست وجوداً ولا كائناً؛ لكنّ الأحياء موجوداتٌ من حيث تكون فاردةً، ووحدتُها إنّما تكون كذلك موجوداً. وعليه فالذي يكون تناقضاً في ملكوت ما هو ميّتٌ، لا يكونُه في ملكوت الحياة»(22).

لكنْ ما زال هيغل يكتفي بالتنصيص على الفرْق القائم بين ضربيْن من الوحدة : وحدةٌ مُفْتكَرةٌ (eine gedachte Einheit) يلبثُ فيها الفرديُّ على تقابل غليظ مع الكلّ من حيث لا يقع إلاّ خارجه، ووحدةٌ مغايرةٌ ينصّ عليها هيغل إمّا بضرب الأمثلة وإمّا بالتشديد على فساد الوحدة المجرّدة التي تبقى دون الوحدة الحقّ. أمّا ما هي

(22) Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, Bd. 1: *Frühe Schriften*, s. 376.

الوحدةُ الحقّ وعلى ما تقوم، فهذا هو الذي لم يُدرك هيغل بعدُ فكرتَه على غايتها. فكلّ ما يبسُطُه هيغل من فكرة الوحدة لا يتعدّى ذلك التصوّر العضويَّ الذي يقرّر التشادّ الجوّانيّ بين الفرد العين بما هو جزء وبين الكلّ: كذلك هي الحال في معارضة مثَل اتّصال الفرد بالكلّ داخل القبيلة بمثَل انفصال الفرديّة الحقوقيّة عن كلّ الدولة في أوروبّا الرّاهنة، وكذلك هو الأمر أيضاً في مقابلة الوحدة بوصفها موجوداً (als Wesen) بالوحدة كمفهوم، أو مقابلة ملكوت الحياة (من حيث جنس التناقض الذي يسري فيه) بملكوت ما هو موضوعٌ ميْتٌ. لكأنّ تدبير هيغل الأوّل لفكرة الوحدة ما زال لا يستقيم إلاّ من وجه الاحتكام إلى ضرب من **الأنطولوجيا السالبة**[23] تنصّ فقط على ما لا تكونُه فكرةُ الحياة بما هي الوحدةُ الصادقةُ، فتقتصد في السؤال عمّاذا هي بالفعل.

وبحقٍّ ما تنمّ تلك المواضع المنثورة في نصوص 1798 ـ 1799 عن مجرّد أنطولوجيا سالبة تصوِّر لنا طورَ تفكيرٍ لا يزال يتلعثم في تخيّر صيغته الخاصّة وتعقّب مطلوباته، فلا يأتي بيانُها إلاّ من حيث يقوّض وينسخ ما من شأنه أن يعوق ويعطّل ذلك البيان. ففي

(23) تنتج تلك **الأنطولوجيا السالبة** عن إحراجيْن نظريّيْن رئيسيْن: **أوّلهما** أنّ هيغل قد أدرك بالفعل حدود الوحدة التي تحصُل بالمحبّة من حيث تظلّ وحدة ذاتيّة تنمّ عن ذاتيّة فرديّة باتت تخشى على نفسها من منازلة العالم والأشياء؛ **وثانيهما** أنّ هيغل ما زال يتردّد إلى 1799 في حسم علاقة وحدة المحبّة بوحدة الحياة من جرّاء تحيّره في وجوه تنزيل التقابل والتضادّ في صلب فكرة الحياة، وهو أمر لن يفرغ منه إلاّ في نصّ **مقطع نسق 1800**. وبالتالي فالأنطولوجيا السالبة إنّما تفصح عن ازدواج المحنة الميتافزيقيّة في نصوص 1798 ـ 1799: إنْ هي إلاّ محنةُ نظر تضاعَف كمحنة كتابة. ولن يخلُص هيغل الأوّل من هذه المحنة المزدوجة إلاّ باستقبال حدوسات هولدرلين في الحياة بما هي الْتئام منازع ـ Vereinigugn von Strebensrichtungen تتضادّ إلى ما لا نهاية، وإدراجها في خطّة نظر بدأت تسلك حيال التناقض مسلكاً ديالكطيقيّاً غير مفصوح.

المواضع كلها التي يخوض فيها هيغل في فكرة الحياة إنّما يذهب رأساً إلى عرْض وجوه فساد الوحدة التي تقوم على المفهوم بما هو كلّيّةٌ ذهنيّةٌ تتجرّد من الأفراد الأعيان، ويمعنُ في ذلك حتّى تتبيّن تلك الوحدةُ التي بالمفهوم كمجرّد جَمْعٍ لأطراف موضوعيّة متقابلة بتقابل يقبع خارجها. لكنّه يشدّد في الوقتِ نفسه على فساد **اللّغة** التي تقف عند تلك الوحدة المجرّدة، فلا تقولُ ما تلتمسُ توحيدَه إلاّ كطرف مفرَدٍ ومحدود، أي كطرف موضوعيّ ميْتٍ.

فإذا تفحّصنا أهمّ تلك المواضع، بان أنّ معالجة هيغل لفكرة الحياة من جهة ما هي آصرةُ التئام وائتلاف لا نهاية فيهما إنّما تهتدي بما يكون عليه الضدُّ الفاسدُ لتلك الآصرة الجاملة واللّغةُ المتهافتةُ التي يُصاغُ فيها. فما من موضع رئيس يخلو من الأمريْن مقترنيْن. وزائداً إلى الموضع الرئيس الذي ذكرنا أعلاه، نجد موضعيْن آخريْن يتقدّمانه، أوّلهما[(24)] يندرج في سياق بسط الترتيب الداخليّ لرباعيّة الأخلاقيّة والمحبّة والتفكّر والدينيّ، وثانيهما[(25)] ـ وهو الذي يُسهب فيه هيغل أكثر من الأوّل ـ يتعلّق بلغة التفكّر كيف تسمع وتقول الوحدةَ.

فأمّا في الموضع الأوّل فيقرّر هيغل أنّه إذا كانت وحدةُ المحبّة تنسخ وحدة الأخلاقيّة (التي كانت تكون هي نفسُها نسختْ الرّياسةَ ضمن ما يحصل للوعي)، وترفع حدودَها (يعني تقابل الذاتيّة مع القانون الأخلاقيّ الذي ينفرض عليها كموضوعيّة قاهرة)، فإنّ التفكّر ينسخ المحبّة من حيث يعاود إثبات التقابل لكن على موضوعيّتِه الغليظة بخاصّة، وبذلك يكرّر إثبات عين الحدود التي تتّصف بها الأخلاقيّة، لكن من وجه عكسها. أمّا الدينيّ فهو «πλήσωμα المحبّة»، أي

(24) المصدر نفسه، ص 370.

(25) المصدر نفسه، ص 372 ـ 375.

يكمّلُها من حيث يجمع بين المحبّة والتفكّر (أو بين الوعي والذهن) على ارتباطهما. غير أنّ الدينيّ ـ وهذا ما يضيفُه هيغل أثناء معاودة صياغة هذا الموضع ـ يسقط بدوره في عين التقييدات (dieselbe Beschränkungen)، لكن من وجه أنّ المتصوّرَ الذي يحدس إنّما يظلّ مقيِّداً (ein Beschränkendes) لا يتلقّى إلاّ مقيَّداً (nur Beschränktes). واللافت في هذا الترتيب فضلاً عن كونه يقف على حدود الأطراف الأربعة بما فيه الدينيّ، أنّه يقيم تناظراً خفيًّا بين الأخلاقيّة والتفكّر من جهة وبين المحبّة والدينيّ من جهة أخرى، لكأنّ الأخلاقيّةَ لا تقول الجمع الذي تذهب فيه بين الفرديّ والكلّيّ إلاّ على لسان التفكّر، والدينيّ الذي يؤلّف بين المتناهي واللامتناهي لا يقوله إلاّ في لغة المحبّة. فاللّغتان اللّتان تتعارضان في هذا الموضع هما لغة التفكّر التي تظلّ دون لغة المحبّة :

«فكلّ تفكّرٍ إنّما ينسخ المحبّة، ويقيم من جديد الموضوعيّةَ، فيبدأ معه من جديد مجال التحديدات»[26].

لكنّ وحدة الحياة ليست «الوحدة المجرّدة» التي تقولها الأخلاقيّةُ في لغة التفكّر، ولا «اللاتعيّنيّةَ السالبةَ» التي يقولها الدينيّ في لغة المحبّة. ومعناه أنّها على التدقيق لا تكون كلّيّةً موضوعيّةً تقابل الذاتيّة المتخلّقة، ولا كلّيّةً غير متعيّنةً تقارع بها الذاتيّةُ الموضوعيّةَ (كما هي الحال في وحدة المحبّة التي تظلّ استيضاعاً في المثاليّة لحياة ما انفكّت تمعن في الخواء)[27]. ففي اللّغتيْن يحصل

---

(26) المصدر نفسه، ص 370.

(27) المصدر نفسه، ص 402: «Die Existenz des Jesus war also Trennung von der Welt und Flucht von ihr in den Himmel; Wiederherstellung des leerausgehenden Lebens in der Idealität...».

تناقضٌ شنيعٌ لا طاقة للحياة به، نعني كون الحياة تجحد الحياة[28]، فكانت تكون الحياةُ نحراً للحياة (Selbsttötung des Lebens) لا قرار له سوى التحصّن بالخواء[29].

وأمّا في الموضع الثاني فيبدأ هيغل بمعارضة [30]مقالة لسّنغ في لغة اليهود، إذ يقول فيها هذا الأخير إنّها «لغةٌ طفوليّةٌ لم تنمُ ولم تبلغْ طورَ الرّشد - «eine unentwickelte kindliche Sprache»، فيردّ هيغل بأنّ الصدى الطفوليَّ الذي تحمله تلك اللّغة وطريقتَها الثقيلة في التعبير إنّما يرجعان بالأحرى إلى ما يتّصف به «روح» هذا الشعب من «مسوخ طارفٍ - die höchste Mißbildung»[31]. ثمّ يتخلّص من ذلك إلى **نقد لغة التفكّر** التي تردّ القضايا كلها إلى صورة الحكم، فلا تصوغ المحمولات إلاّ على نحو ما يكون من قبيل المفهوم والكلّيّ، لا على النحو الذي «تكون [فيه] تلك المحمولات نفسُهاَ من قبيل الكائن والحيّ؛ فليس من زمام هذا التفكّر البسيط أن يعبّر عن الرّوحيّ بروح - «nicht geschickt das Geistige mit Geist auszudrücken».

يتبيّن إذًا أنّه قد طرأ على التفكير الهيغليّ - قبيْل رحيله إلى يينا - شاغلٌ نظريٌّ مهمّ لم يعهدْه من قبل هذا، نعني بداية انهمامه بوجوب التدقيق في **لغة الفلسفة** كيف يتيسّر لها أن تقول الحياةَ على إتيقيّتها، أو كيف تقول «الرّوحيّ بروح». بقي أنّ هيغل هاهنا بقدر ما يقف على الحروف الأنطولوجيّة السالبة لفكرة الحياة، فلا يبسطُ منها

(28) المصدر نفسه، ص 348.
(29) المصدر نفسه، ص 350.
(30) المصدر نفسه، ص 372.
(31) المصدر نفسه، ص 373.

إلاّ ضديدَها، بقدر ما يمعن في بيان تهافت اللّغة التي يُعْوزها القول في الحياة أصلاً، فلا ينصّ على اللّغة التي من زمامها أنّ تقول إتيقيّةَ الحياةِ من دون أن تثلمها أو تنحرَها. فالأمر في فكرة الحياة ولغة الفلسفة هو هو، نعني التلويح بالتأمّليّ المقبلِ من الفلسفة الذي لن يهتدي إليه هيغل إلاّ أيّان يتّضح له - في فاتحة طور يينا، أي في **كتاب الفرْق** - أنّ قول الرّوح من وجه الرّوح (لا من وجه الرّسم أو الحرف) إنّما يقتضي من الفلسفة أن تغيّر تقويمها أصلاً. إذّاك فقط سيتعزّز التهذيب الإتيقيُّ للفلسفة لدى هيغل الأوّل بتهذيب تأمّليّ للعنصر الفلسفيّ.

غير أنّ ما نشتغل عليه الآن هو بيان كيف بدأ يتحكّم ذلك التشديد على **التنافر الميتافيزيقيّ بين الحياة والتفكّر** (الذي يكاد يتحوّل إلى تعارض غليظ بين الحياة وبين الفكر نفسه) من المشكل الهيغليّ نفسه. لقد بدأ يتقرّر في نظر هيغل أنّه إذا لم يكن من ناصية التفكّر أن يقول الحياة على إتيقيّتها تامّة (أي من حيث الوحدة الفاردةُ التي تتنتّج على نحوها)، فالعلّة في ذلك أنّ التفكّر يظلّ - وإنْ بمفارقة - حبيس **ميتافيزيقا الجوهر**، فلا يتفكّر ولا يقول الأحياء إلاّ من حيث تكون في نظره «كثرةَ جوهريّاتٍ مطلقةٍ - eine Mehrheit absoluter Substantialitäten»[32].

فالذي قد يُنتظر من التفكّر على اتّصاله بالذهن هو أنّه قد يكون تعدّى صعيد الجوهريّة الموضوعيّة، من حيث يكون أفلح في ردّها إلى مقام الذاتيّة، أو إلى ما يقيّده هيغل من وجه أنّه «الحاصل الآيب إلى الوعي «das zum Bewußtsein Gekommenen»[33]. لكنّ المفارقة

(32) المصدر نفسه، ص 376.
(33) المصدر نفسه، ص 370.

تكمن في كون التفكّر - إذ يخال أنّه قد فرغ من نقل الجوهريّة إلى الوعي - إنّما يمعن في عين الجوهريّة، فيتفكّر الوعيَ نفسَه كجوهريّة صمّاء: ثمّة في التفكّر كما في لغته **مسلكٌ جوْهَرَانيٌّ** لا ينفكّ التفكّر يحتذي به حتّى في ما يتعلّق بالطرف الذي يهبه «صورة المتفكَّرِ». فالمفارقة التي تتفعّل في صلب التفكّر إنّما ترجع إذاً إلى كون التفكّر:

«يفترضُ أنّ الذي يهبُه صورةَ المتفكَّرِ - dem sie die Forme des Reflektierten gibt لا يكون في نفس الوقت بوصفه مُتَفَكِّراً»[34]،

أي أنّ التفكّر لا يمرّ في ما يتفكّر فيه، بل لا يتلقّى[35] المتفكَّر أصلاً على أنّه كذلك، وإنّما يُبقي المتفكَّرَ على كثرته الجوهريّة، فإذا هو كثْرةُ جواهرَ منفصلةٍ بإطلاق، لا بل متقابلةٍ بإطلاق لا حيلة في الجمع بينها إلاّ بإخراجِ كلّيّ مفهوميّ يتجرّد تماماً من كثرة الأفراد الجاثمة على جوهريّتها. واللافت هاهنا أنّ هيغل لا يكاد يميّز المُتفكَّرَ (das Reflektierte) من المُفْتَكَر (das Gedachte)[36]، فكلاهما يظلّ

---

(34) المصدر نفسه، ص 374.

(35) ثمّة بالفعل مشكلُ استقبال: التفكّر لا يستقبل - من جرّاء مسلكه الجوهرانيّ - إلا من وجه الإنفعال بالجوهر - «passiv in sich aufzunehmen» (المصدر نفسه، ص 373). فلذلك تظلّ صورة التفكّر كما لغته «على مفارقة - widersinnig» لا تفوت أبداً.

(36) المصدر نفسه، ص 361: «Die Einheit (...) durch die Regel ist nur scheinbar, weil sie nur ein Gedachtes ist und eine solche Einheit die Mannigfalitigkeit weder aufhebt nocht vereinigt, sondern in ihrer ganzen Stärken bestehen läßt.»

قارن: ص 362.

فالوحدة التي تقوم على اتّباع قاعدة التفكّر إنّما تكون **ظاهرَ وحدةٍ وحسب**؛ فما هي على الحقيقة بوحدة حاقّة ما دامت **مُفْتَكَرَةً وحسب**. ولذلك تظل قاصرة، فلا تنسخ الكثرة المتنوّعة ولا تضمّها، بل تتركها على غلظتها الموضوعيّة، أي تترك الأطراف المتباينة على تباينها =

على التقابل المجرّد بين الفرديّ العين والكليّ الموضوعيّ الذي ينتصب على حياله، فلا يقترن ذاك بهذا إلاّ على نحو «الينبغيّة» (وليس البتّة على نحو الآصرة الحيّة والكائنة بين الجزء الذي يتركّز فيه الكلُّ والكلِّ الذي يتعيّنُ في الجزء). إذًا رأس الفساد في لغة التفكّر أنّها لا تقول الرّوحيَّ (من حيث بدأ يثبتُ كسيً للحياة) إلاّ كجوهريّة موضوعيّة هي أشبه ما تكون بالمُونَادة التي لا تتقرّر إلاّ من حيث تصدّ، ولا ترسخ من الكينونة إلاّ من حيث تمعن في نفسها[37]. لذلك يظلّ التفكّر يتكلّم «تلك اللّغةَ الموضوعيّة أبداً ـ diese immer objektive Sprache» التي تغفل دائماً عمّا«يرد الوعيَ من تنوّع المعنى الذي يعدل تنوّعَ أواصر الحياة كما تنوّعَ التقابل الحاصل بين الحيّ والميت»[38].

إلاّ أنّ هذا الإمعان في تشخيص فسادات التفكّر من حيث صورتُه كما من حيث مسلكُه في التعاطي مع فكرة الحياة، إنّما يساوقُه تحوّلٌ يطرأ على المشكل الإتيقيّ (نعني مشكل التفكير في الحياة بما هي وحدةٌ روحيّةٌ) من جهة أنّ هيغل قد بدأ يرتقي به إلى مصافّ **المشكل الفلسفيّ**. فالمشكل الهيغليّ الذي رأيناه يتحوّل من محلّ العمل إلى محلّ النظر، ثمّ يُضبَط من وجه مطلوب التفكير في

= الأقصى. لكن ليكنْ منّا على بال هاهنا أنّ هيغل بدأ يجمع في فكرة الحياة بما هي وحدة بين الضمّ والأضر من جهة وبين النفي والنّسخ من جهة أخرى، أي أنّه قد شرع يفكّر من **وجه ديالكطيقيّ**، ما زال في واقع الأمر **ابتدائياً**، لكنّه ينذر بما سيرد في نصّ 1800، نعني **مقطع نسق 1800**.

(37) وهذا في حدّ ذاته سبقٌ طريف إلى ما سيذهب فيه نصّ 1807 من نسخ لميتافيزيقا الجوهر. انظر في هذا الشأن: غيورغ فلهلم فردريش هيغل، **فنومينولوجيا الرّوح**، ترجمة ناجي العونلّي (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2006)، ص 129 ـ 134.

(38) Hegel, *Werke in Zwanzig Bänden*, Bd. 1: *Frühe Schriften*, s. 373.

الحياة على حيالها، إنّما بدأ الآن يتمكّن من حروفه الميتافيزيقيّة المخصوصة، نعني أنّ التفكير الهيغليّ قد بلغ في تدبيره المنقَلَب الميتافيزيقيّ التالي : التفكير في الحياة من جهة ما هي **تآصر المتناهي واللامتناهي**، ولكنّها آصرةٌ ما زالت تشكلّ ـ حدّ هذا الطور ـ في نظر هيغل أمراً مُلغزاً هو أشبه ما يكون بالغَلَق المقدّس ما زال لا يدركه لا التفكّر ولا الذّهن، بل ما زال التفكيرُ نفسُه يتحيّر شديداً :

«. . .غير أنّ تآصر المتناهي واللامتناهي يظلّ سرّاً مقدّساً، فذلك التآصر إنّما هو الحياة نفسُها؛ أمّا التفكّرُ الذي يفصم الحياةَ، فيمكنه أن يفصلها إلى لامتناه ومتناه، فوحدَه التحديدُ، [أعني] المتناهي الذي يُعتبر لذاته، هو الذي يعطي مفهوم الإنسان كأنّه يقابل الإلهيّ؛ أمّا خارج التفكّر، أي على الحقيقة، فذلك التحديد لا يحصُل»[39].

ما زال التفكير الهيغليّ في هذا الموضع لم يدرك من الحياة إلاّ وجهها العصيّ على التفكّر والذّهن، لكنّه يترجم ذلك الوجه المعتاص من الحياة إلى لغة الميتافيزيقا. فالمعتاص في تدبير فكرة الحياة إنّما هو كونُها آصرةً حاقّةً تلأَم المتناهي واللامتناهي. وإنْ يكن هيغل هاهنا يردّ على موضع بعينه من كتاب كَنْت في **الدين ضمن الحدود البسيطة للعقل**[40] يتعلّق باستخدام عبارة «السّر المقدّس»، فالأمر إنّما يخصّ في نهاية المطاف المشكلَ الهيغليّ من حيث أمسى هيغل ينوي صياغته على منوال ميتافيزيقيّ بيِّن : التفكير في الحياة

(39) المصدر نفسه، ص 378.

(40) إنّما يجحد هيغل هاهنا مجرّد المصادرة العمليّة على وجوب وحدة المتناهي واللامتناهي؛ فالحياة ليست البتّة من باب المصادرة ولا التسويغ الترنسندنتاليّ.

في استعمال كَنْت لعبارة «السرّ المقدّس»، انظر ص 148 ـ 160 من: Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Hrsg. K. Kehrbach (Leipzig: Reclam, [s. d.]).

يقتضي الاستفهام الجذريّ لما به يستقيم **إئتلافُ المتناهي واللامتناهي.**

بيد أنّ هذا **المنقَلَب الميتافيزيقيّ** في صياغة هيغل لحروف مشكله الإتيقيّ ما كان ليحصُل من تلقاء تطوّر التفكير الهيغليّ في حدّ ذاته. فإذا أولينا النظر في الأمر من حيث تطّور المشكل الهيغليّ من 1796/ 1797 إلى 1798 (أي من لحظة الاشتغال على الصياغة الإتيقيّة لفكرتيْ المصير والحياة) فإنّه يكاد يكون من المحال ـ في تقديرنا ـ أنْ يكون التفكير الهيغليّ قد تدرّج من نفسه ليخلُصَ بنفسه من تلك الأنطولوجيا السالبة في الحياة إلى هذه الصياغة الميتافيزيقيّة لتآصر المتناهي واللامتناهي: أوَ لم يتحيّر هيغل شديداً في تمييز وحدة المحبّة (من حيث لا توافق لا وحدة الذهن ولا وحدة العقل) ممّا ينبغي لها أن ترسخ عليه كوحدة مطلقة تقوم بذاتها هي وحدة الحياة؟ وعمّ ينمّ ذلك التقرير الخاطف للـ«الحياة المحض بما هي **كينونةٌ**» الذي ورد أثناء تقييد هيغل للتفكير في الحياة بما هو المطلوب الميتافيزيقيّ الأوحد للفلسفة؟

في نهاية 1797 وبداية 1798 يشتغل هيغل في نصّيْن[41] على **مسألة الوحدة** برأسها. فيبتدئ في النصّ الأوّل بالمقابلة بين الوحدة التي تحصل في النشاط العمليّ وبين الوحدة النظريّة: فأمّا الأولى فتكون وحدةً «في الحال» من حيث لا تحصل في المتكثّر المعطى،

---

(41) نعني النصّيْنْ اللذيْن جمعهما هـ. نوهل تحت عنوان *Entwürfe über Religion und Liebe*]، أي نصّ *Moralität, Liebe, Religion* ونصّ *Glauben und Sein* مع أنّهما نصّان منفصلان. واللاّفت أنّ هذين النصّين يعرضان كأشدّ نصوص طور فرانكفورت إمعاناً في التأمّليّة، فهما ـ وبخاصّة النصّ الثاني الذي في **[الإيمان والكينونة]** ـ نصّان ميتافيزيقيّان بإطلاق لا نظير لهما إلاّ تلك المواضع الثلاثة التي رأيناها تتخلّل النصوص الموضوعة في **روح المسيحيّة ومصيرها** أو النصّ المتأخّر المعروف بـ **مقطع نسق 1800**.

أي تتقرّر من حيث يكون المقابِل قد أُلغيَ تماماً[42]، وأمّا الثانية (أي النظريّةُ) فتظلّ وحدة خاويةً تعرى من المعنى إنْ هي حصلت من دون المتكثّر، فلا تكون إلاّ في صلتها به. لكنّ الترتيب الميتافيزيقيّ الحاسم الذي يرد في هذا النصّ إنّما يكمن في شبكة المفاهيم التي يستخدمها هيغل، من مثل «الأنا» و«الأنا العمليّ» و«اللاأنا» و«الذات» و«الموضوع» و«الطبيعة» و«الحرّية»[43]: فالوحدة (بدلالة die Einheit) لا تستتبّ لا على جهة الإمعان في الموضوعيّة (اللاأنا الطارف بما هو die höchste Objektivität) ولا على جهة الإمعان في الذاتيّة (الأنا الطارف بما هو die höchste Subjektivität)[44]، بل تحصُل بين **الذات** و**الموضوع**. إلاّ أنّ هذا الترتيب الميتافيزيقيّ لفكرة الوحدة من حيث محلِّ حصولها (= بين الذات والموضوع)، إنّما يحيل - زائداً إلى لغة شلّنغ التي كان هيغل الأوّل على علم بها مذ نهاية طور برن - إلى تفكير **هُولْدِرْلِينْ** الذي انكبّ - خلال طور

(42) Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, Bd. 1: *Frühe Schriften*, s. 239.

ثمّ يفسخ هيغل جملة كان كتبها على هامش هذا الموضع: «Die theorethische Einheit ist leer, bedeutungslos ohne eine Mannigfaltiges, nur in Beziehung auf dieses denkbar».

(43) ومع أنّ قارئ تلك المفاهيم قد يظنّ للوهلة الأولى أنّ هيغل قد انتزعها من مثاليّة فيشته، فإنّا نرجّح أنّها تأتّت من قراءة هيغل لنصّ من أوّل نصوص شلّنغ كان قد نشره في 1795 في دار كوتّا بتوبنغن، نعني: Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *sämmtliche Werke* (Tübingen: Cotta, 1795), Bd. 1: *Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen*.

قارن **الرسالة العاشرة** (رسالة شلّنغ إلى هيغل بتاريخ 4. 2. 1795) ب**الرسالة الحادية عشرة** (رسالة هيغل إلى شلّنغ بتاريخ 16. 4. 1795), Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Briefe* I, ss. 22, und 44.

(44) Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, Bd. 1: *Frühe Schriften*, s. 242: «Die theoretischen Synthesen werden ganz objektiv, dem Subjekt ganz entgegengesetzt. Die praktischen Tätigikeit vernichtet das Objekt und ist ganz subjektiv».

هِيبرْيُونْ (أي من 1794 إلى 1798)[45] - على تفحّص وجوه الوصل الممكنة بين الذات والموضوع من جهة الوقوف على وجوه الفصل والتقابل القائمة بينهما.

أمّا في النصّ الثاني *Glauben und Sein*، فإنّ هيغل يكاد لا يقطع في كلّ سطر منه مناظرةَ حدوساتِ هُولْدِرْلِينْ المتعلّقةَ بالكينونة. ويمكن أنْ نردّ ما جاء في النصّ إلى المقالتيْن التاليتيْن :

- الوحدةُ **نشاطُ** توحيدٍ يحصلُ بين أطرافِ النقيضة - die Glieder der Antinomie[46].

- التوحيدُ على هذا المعنى و**الكينونةُ** يتكافآن من حيث الدلالةُ - sind gleichbedeutend؛ فلذلك الكينونةُ يُعتقَد فيها ويُسلَّم بها وحسب : «Sein kann nur geglaubt werden»، فالكينونةُ هي ما ينْصدم به «woran man sich stößt» المرءُ على إطلاقيّته[47].

---

(45) في رسالة إلى إمّانويلْ نِيتامّيرْ (بتاريخ 24. 2. 1796) يكتب هولدرلين لصاحبه أنّه بصدد صياغة رسائل فلسفيّة الغرض منها «تعقّب الفحص عن المبدأ الذي يشرح وجوه الفصل (...)، ويكون الحيلة في إلغاء التقابل، [أعني] تقابل الذات والموضوع، الأنا والعالم، بل تقابل العقل والنقل - ويتمّ ذلك على الصعيد النظريّ من خلال الحدس العقليّ - durch intellectuale Anschauung، ومن دون الرجوع إلى العقل العمليّ»، انظر : Hölderlin, *Oeuvres*, p. 31.

فهولدرلين كان قد أدرك **باكراً** أنّ الاعتصام بفكرة العقل العمليّ كما صاغته المثاليّة الكَنْتيّة إنّما يُبقي التفكيرَ على تقابل غليظ بين الذات والموضوع، والحرّية والطبيعة، والإنسان والعالم. لذلك وجد هيغل الأوّل في خروج هولدرلين المبكّر عن صورة التشريع العمليّ للعقل بعضَ ما يساوق حدوساته المبكّرة في إخراج معقوليّة عمليّة غير مجرّدة. لكنّ هولدرلين قد سبق إلى ذلك منذ نصّ 1795 : **الحكم والكينونة** (*Urtheil und Seyn*)؛ ولا غرابة في أن تُمثّل فكرة «الكينونة» لدى هيغل في 1797 - 1798 لصيقة لفكرة «الحياة»، فذلك إنّما نتج عن مناظرته لحدوسات صاحبه هولدرلين في هذا المرحلة بالذات من طور فرانكفورت.

(46) Hegel, Ibid., ss. 250-251.

(47) المصدر نفسه، ص 251.

لكنّ هاتيْن المقالتيْن لا تُفهمان حقّ الفهم من دون الإحالة على نصّ هولدرلين في **الحكم والكينونة** (1795)، فاشتغال هيغل الأوّل هاهنا على علاقة الوحدة بالنقيضة إنّما يلوّح بما كان هولدرلين وهيغل وزِينْكِليرْ قد اجتمعوا على مزاولة التفكير فيه[48]: الذات والموضوع يفترضان من حيث هما طرفا النقيضة **أصلاً مّا**، هو الذي يتفكّره هولدرلين على أنّه الكينونةُ من حيث «تنمُّ عن رباط الذات والموضوع»[49]. لكنّ هولدرلين يشدّد في الفقرة الأخيرة من نصّ 1795 على أنّه «لا بدّ من دفع الخلط بين تلك الكينونة وبين الهوّية (أو التهوّي)»[50]، فشتّان بين الكينونة على حيالها وبين تهوّي الذات والموضوع. وهاهنا تحصُل لهولدرلين موْجِدةٌ نظريّة فاردةٌ هي التي سيقلب هيغل الأوّل في سياقها صياغتَه لمشكل الوحدة رأساً على عقب: فهولدرلين بتشديده ذاك إنّما يُقصد إلى معنى بعينه هو **تقديم**

---

(48) يرجع الفضل في التنبيه على منزلة تفكير هولدرلين من تاريخ تطوّر تفكير هيغل - كما من تاريخ «المثالية الألمانيّة» إلى أعمال د. هنريش: Dieter Henrich: «Hölderlin über Urteil und Sein: Eine Studie zur Entstehungsgeschichte des Idealismus,» *Hölderlin Jahrbuch*, no. 14 (1965-1966), ss.73-96, und *Hegel im Kontext*, ss. 9-40: Hegel und Hölderlin, und 61-72: Hölderlins Systementwurf und Hegels früheste Probleme. ونذكر أيضاً أعمال كريستوف يامّه: Christoph Jamme, *Ein ungelehrtes Buch: die philosophische Gemeinschaft zwischen Hölderlin und Hegel in Frankfurt 1797-1800*, Hegel-Studien; Beiheft 23 (Bonn: Bouvier, 1983);

«Jedes Lieblose ist Gewalt. Der junge Hegel, Hölderlin und die Dialektik der Aufklärung,» in: Jamme und Schneider, Hrsgs., *Der Weg zum system: Materialen zum jungen Hegel*, ss. 130-170.

(49) Friedrich Hölderlin, *Urtheil und Seyn*, in: Manfred Frank und G. Kurz, Hrsg., *Materialen zu Schellings philosophischen Anfängen* ([Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1975]), s. 108: «Seyn - drükt die Verbindung des Subjects und Objects aus».

(50) المصدر نفسه، ص 108.

الرّباط (أو الآصرة) بإطلاق. فالرّباط إنّما يتقدّم ويختلف بإطلاق عن أطراف النقيضة أو التقابل، ولذلك تكون الكينونة رباطاً **أصلانياً** ـ eine ursprüngliche Verbindung، وليست البتّة مجرّدَ وحدة أو توحيد أو جمع أو ما شابه ذلك، ومعناه أنّ **الكينونةَ على الأصل وصلٌ يصل ويفصل من وجه سواء ومن حيث يتقدّم الموصولَ والمفصولَ من وجه سواء.** لكن بهذا المعنى يكون هولدرلين منذ طور هيبرْيُون قد خرج على سياق المثاليّة الألمانيّة، لا بل خالَف مثاليّةَ فيشته (في فقه العلم لسنة 1794) كما مثاليّةَ شلّنغ الأوّل (في الأنا)[51]. فالكينونة لا تُستنبَط لا على جهة الذات ولا على جهة الموضوع، بل **لا تُستنبطُ** أصلاً، وإنّما تُحدَس كرباط أصلانيّ (يستوي فيه التهوّي والانْفراقُ) بضرب مخصوص من الحدس يصفه هولدرلين بـ «die intellectuale Anschauung» (كان يحرص على رسْمها في شكل مغاير لما درج في المثاليّة الألمانيّة، تماماً كما كان يفعل في رسم لفظ Seyn)[52]، وهو الحدس الذي سيتعقّبه هولدرلين بالرّجوع إلى فلسفة الجمال عند أفلاطون، ثمّ عند صياغة نظريّته في لغة الشعر (بما هي تقوّل لا نهاية فيه يقع حذاء ذلك الأصلانيّ الأوّل).

ذلك هو على التدقيق السياق الميتافيزيقيّ الذي يتقرّر ضمنه

---

(51) هذه المنزلة المخصوصة التي يحتلّها تفكير هولدرلين في طوريْ هيبريون (1794 ـ 1798) وإمبيدوكليس (1798 ـ 1800)، وبخاصّة في ما يتعلّق بالحدوسات الميتافيزيقيّة التي وردت في نصّ 1795 (**الحكم والكينونة**)، هي التي تفسُر في نظرنا فساد تمثّل تطوّر «المثاليّة الألمانيّة» كما تطوّر التفكير الهيغليّ على شاكلة تدرّج خطيّ كان يكون ينتهي دوماً إلى تصوّر أرفع من التصوّر السابق: فنصّ 1795 إنّما يمثّل موضع «الإنفراق» الداخليّ للمثاليّات الألمانيّة، من حيث يخرج باكراً على المثاليّة الترنسندنتاليّة كما كان يأخذ بها فيشته وشلّنغ.

(52) انظر ص 40، 49، الهامش رقم 63 من: Frank und Kurz, Hrsg., *Materialen zu Schellings philosophischen Anfängen.*

لدى هيغل الأوّل أنّ الكينونة غرضُ تسليم، وليست البتّة غرضَ تفكير، فكلّما تُفكِّرت الكينونةُ، تصير إمّا ذاتاً قصيّة أو موضوعاً قصيّاً، أي فصلاً لا يؤوب البتّة إلى وصل. وعلى هذا المعنى أيضاً تثبُتُ الكينونة على إطلاقيّتها البسيطة التي لا حيلة للفكر إلاّ أن ينصدم بها : «الكينونة على حيالها - die Unabhängigkeit des Seins»[53]. لكنّ التعارض الذي رأيناه يقوم بين الوحدة - في صيغتها الإتيقيّة - وبين التفكّر إنّما يشتدّ هاهنا كتعارض بين الكائن - das Seiende وبين المُفتكَر - das Gedachte:

«فإنّما المُفتكَرُ مفصولٌ يقابل المُفتكِر، فليس هو بكائن»[54].

إجمالا، ما زال التفكير الهيغليّ - على الرّغم من تقرير الحياة المحض ككينونة تقوم على حيالها (تتقدّم بإطلاق الأطراف المتقابلة : الذات والموضوع، المتناهي واللامتناهي) - لم يبلغْ إلاّ التشكيك صراحةً في قدرة الفلسفة على أن تتفكّر أو تقول الحياة المحض بما هي رباطٌ حاقّ. ولذلك لا يدلّ المنقَلب الميتافيزيقيّ الذي بسطنا أعلاه على أنّه أوّل عهد هيغل بتعاطي صناعة الفلسفة على علاّتها، فهيغل الأوّل إنّما بدأ يتعاطى الفلسفة **من وجه نقديّ** ذهب فيه حدّ التشكّك جذريّاً في لغتها ومسلكها التفكّريّ : لقد بدأ هيغل يتفلسف - في هذه المرحلة الدقيقة التي توطّئ لما سيشهر به في **كتاب الفرْق** - من جهة النظر في **إمكان استكمال الفلسفة**، بل نسخِها في ما من شأنه أن يأتي كفايةَ بيان وتقرير ذلك الرباط الحيّ الحاصل في الأحياء الأعيان. وعليه فالحدس الإتيقيّ للحياة بما هي آصرةٌ أصلانيّةٌ (تتعدّى مجرّد

---

(53) Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, Bd. 1: *Frühe Schriften*, s. 251: «Diese Unabhängigkeit, die Absolutheit des Seins ist es, woran man sich stößt».

(54) المصدر نفسه، ص 252: «aber ein Gedachtes ist ein Getrenntes, dem = Denkenden entgegengesetzt; es ist kein Seiendes».

التوحيد والجمْع) إنّما يفضي لدى هيغل الأوّل إلى استفهام جذريّ للفلسفة، هلاّ يكون من وُسعها أنْ تتجاوز نقيضة الأطراف المتناهية (التي لا تنفكّ تتنافى وتتناسخ)، لتتفكّر محلَّ تآصرِ المتناهي واللامتناهي[55]. كذلك تؤول المآزق النظريّة كلها التي تعنّاها التفكير الهيغليّ إلى محنة بعينها هي محنة التشكيك في الفلسفة برأسها : هل تظلّ على المسلك النقائضيّ للتفكّر فلا تتحرّك إلاّ ضمن التحديدات المرسَّخة، أم تتعاطى مع اتّصال المتناهي باللامتناهي من وجه مغاير سرعان ما سيتّضح لهيغل أنّه وجهها التأمّليُّ الصادق.

واللافت أنّ محنة التشكيك تلك قد تكونُ ألمّت بجيل هيغل كلّه (وإنْ على وجوه متباينة). ففي النصّ الذي كان هيغل قد نسخَه بخطّ يده في نهاية 1796 أو في 1797 وكان ف. روزنتسفايغ أعطاه عنوان **أقدم برنامج نسق في المثاليّة الألمانية**[56] يجتمع هيغل وشلّنغ

= وفي هذا أيضاً بعض صدى لما يورده هولدرلين في الصياغة الأولى لـ **هيبريون**، نعني ذلك النفس الرّيبيّ الذي كثيراً ما يشدّد على نقائضيّة كلّ ما يُفتَكر من حيث يظلّ دون التئام الواحد والكينونة : «عبثاً غادرتُ موطني، وتعقّبتُ الحقيقةَ»!، انظر: Friedrich Hölderlin, *Urtheil und Seyn*, in: Frank und Kurz, Hrsg., *Materialen zu Schellings philosophischen Anfängen*, s. 113.

(55) في هذا الطور بالضبط (1797 ـ 1798) يقيّد كلاوْس دوزينغ نشوء التفكير الهيغليّ في علاقة المنطق بالأنطولوجيا (التفكّر والكينونة) كأوّل أطوار تكوّن المسلك الديالكطيقيّ لدى هيغل : Klaus Düsing, *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik: Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Prinzip des Idealismus und zur Dialektik*, Hegel- Studien: Beiheft; 15 (Bonn: Bouvier, 1976), ss. 50-74: Die Logik der endlichen Reflexion in ihrem Verhältnis zur Ontologie des reines Seins.

(56) *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus* (1796/ 1797).

ولن نخوض هاهنا في ذلك السجال الذي بدأ مذ اكتشف في 1917 ف. روزنتسفايغ مخطوط هذا النصّ (المخروم في بدايته) ورجّح نسبته إلى شلّنغ، ثمّ جحد عليه ف. بُومْ ذلك (في 1926) لينسب النصّ إلى هولدرلين، إلى أن استأنف أ. بوغلر في 1965 ذلك السجال لينسب النصّ إلى هيغل. فالمهمّ عندنا هو أنّه إذا كان هيغل الأوّل قد نسخ بنفسه النصّ، فإنّما لشاغل نظريّ مخصوص قد وجد له في النصّ بعض صدى. انظر في هذا الغرض: .F =

وهولدرلين على ضرب من التشريع النظريّ لبرنامج ميتافيزيقيّ لم يعرضوا منه إلاّ خطوطه الكبرى[57]. غير أنّ غاية ما يذهب فيه ثلاثتهم من تشريع إنّما يتعلّق أساساً بفكرة «لم تخطر ببال بشر»، هي فكرةُ وجوب تحصيلِ «ميثولوجيا جديدة» تتقرّر كـ«ميثولوجيا العقل»[58] : ينبغي أن تتكمّل الفلسفة (أو على التدقيق «فلسفةُ

Rosenzweig, «Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus. Ein handschriftlicher Fund», in: *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophische-historische Klasse* (5. Abh.), 1917; W. Böhm, «Hölderlin als Verfasser des 'Ältesten Systemprogramm des deutschen Idealismus',» in: *Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, I (1926); Otto Pöggeler, «Hegel, der Verfasser des ältesten Systemprogramms des deutschen Idealismus», in: *Hegel-Tage Urbino 1965*, Hegel-Studien; Beiheft 4, Hrsg. Hans Georg Gadamer (Bonn: H. Bouvier, 1969); X. Tiliette, «Schelling als «Verfasser des Systemprogramms»?, in: Frank und Kurz, Hrsg., *Materialen zu Schellings philosophischen Anfängen*, und Henrich, Dieter. «Aufklärung der Herkunft des Manuskripts «Das älteste Systempropramm des deutschen Ideälismus», *Zeitschrift für philosophische Forschung*, vol. 30, no. 4 (1976).

(57) ويمكن أن نردّ ذلك إلى المقالات التالية: 1) لا بدّ أن تتحوّل الميتافيزيقا إلى إتيقا تضمّ نسق الأفكار كلها يقوم على تصوّر فكرة الأنا بما هو حرّ بإطلاق، ثمّ فكرة العالم؛ 2) ابتداع فيزياء جديدة تشتغل على معنى الطبيعة بالنسبة إلى ذلك الكائن الحرّ؛ 3) النظر في آثار البشر: الدولة، الدستور، الحكومة، التشريع، التاريخ - كلّ هذه لا بدّ أن تنضاف إلى فكرة أرفع هي فكرة الحرّية؛ 4) تقرير فكرة الجمال على المعنى الأفلاطونيّ بما هي فكرة الأفكار؛ 5) وجوب أن تتحوّل فلسفة الرّوح إلى فلسفة استيطيقيّة؛ 6) الشعر وتهذيب الإنسانيّة؛ 7) وجوب تحصيل ميثولوجيا جديدة هي ميثولوجيا العقل؛ 8) ذلك هو الدين الجديد، المقبل كآخِر أعظم أثر للإنسانيّة.

(58) هيغل (هولدرلين، شلّنغ) *Das älteste Systemprogramm...* انظر: Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, Bd. 1: *Frühe Schriften*, s. 236: «Zuerst werde ich hier von einer Idee sprechen, die, soviel ich weiß, noch in keines Menschen Sinn gekommen ist - wir müssen eine neue Mythologie haben, diese Mythologie aber muß im Dienste der Idee werden, sie muß eine Mythologie der Vernunft werden».

الرّوح») لتتصيّر استيطيقا (أو «فلسفة استيطيقيّةً»)، توحّد فيها فكرةُ الجمال الأفكارَ كلّها، فينبغي للفيلسوف أنْ يسْتَنَّ «حسّاً استيطيقيّاً»، بل «قوّة استيطيقيّةً» تعْدِلُ تلك التي يمتلكها الشاعرُ. ومهما يكن من أمر التأثير البيّن لتفكير هولدرلين في هذا الموضع بعينه، فمقالةُ النّسخ أو الاسْتكمالِ (die Vollendung als Aufhebung) الاستيطيقيّ للفلسفة قد تتقرّر على حيالها كنتيجة تجب عن تشكيك هيغل الأوّل في الفلسفة من حيث لغتُها ومسلكُها. وإذا كانت تلك المقالة قد أصابت من فكره سهماً، فلأنّه ما انفكّ يتحيّر في شأن التنافر الميتافيزيقيّ الحاصل بين الفكرة والمثال من جهة وبين المفهوم والتفكّر من جهة أخرى. فلا غرابة أن يذهب هيغل هاهنا ـ حتّى من باب التجريب لإمكانات التفكير القصوى ـ في التلويح بإمكان استغراقٍ ميثولوجيّ ـ استيطيقيّ للفلسفة.

لكن ينبغي هنا أن نحترس في تأوّل ذلك التلويح بالاسْتكمال الاستيطيقيّ للفلسفة كما لو كان مجرّدَ انسياق مبطّنٍ إلى المقالة الرومنطيقيّة (كما تعيّنت مع ف. شِلّرْ بخاصّة). إنّ القول بوجوب انتساخ الفلسفة في الشعر كما بالتوحيد بين فكرتيْ الحقيقة والجمال يخرج تماماً (على الأقلّ بالنسبة إلى هيغل الأوّل وهولدرلين)[59] على السقف

(59) على العكس ممّا كانت تعكسه المناظرة الدائمة بين هيغل وهولدرلين وزينكلير من شرْكةٍ في الشواغل النظريّة (تبلغ غاية عبارتها في القصيدة التي كتبها هيغل لهولدرلين في 1796: *Eleusis. An Hölderlin*، لم يتمّ أيّ حوار فعليٍّ يتأدّى إلى شركة نظريّة بين هولدرلين وشلّنغ الأوّل (مع أنّهما قد التقيا في ثلاث مناسبات خلال صائفة العام الذي يسبق مباشرة صياغة نصّ 1796/ 1797)؛ انظر في هذا الشأن: ص 103 ـ 115 من: M. Frank, *Der unendliche Mangel an Sein. Schellings Hegelkritik und die Anfänge der Marxschen Dialektik* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992): «Die philosophische Einsicht Hölderlins und ihr Einfluß auf Hegel und Schelling,»

وبخاصّة ص 108.

النظريّ الذي كانت تتحرّك ضمنه رومنطيقيّةُ يينا. فإذا كانت هذه الرومنطيقيّة تفصل تماماً بين الحقيقة والجمال، لتتعقّب **كانيّةً** جميلةً فائتةً لا تُدرَكُ إلاّ بمعيّة الولع والحنين (أي على صعيد الشعور وحسب)[(60)]، فإنّ مقالة الاسْتكمال الميثولوجيّ ـ الاستيطيقيّ للفلسفة إنّما تحيل ـ على العكس من التفكير الرومنطيقيّ ـ إلى **مُقبل ميتافيزيقيّ** يخصّ العقل في حدّ ذاته. ولذلك يشترط هيغل وهولدرلين وشلّنغ أنْ «تكون تلك الميثولوجيا في خدمة الأفكار ـ **im Dienste der Ideen stehen**» لا في خدمة الذات المولعة بنفسها التي لا تزال تمعن في غلوائها حتّى تكاد «تتبخّر». أو إن جاز لنا أن نصف الأمر في لغة هيغل وهولدرلين: ما تلوّح به فكرة «ميثولوجيا العقل» من حيث تثبتُ الجمال بما هو «الفعل العقليّ الأرقى»، هو عينُ ما تظلّ دونه الرّومنطيقيّةُ من حيث تقوم على إطلاق الذات (أي إضافة العقل إلى الذاتيّة). إلاّ أنّه قد تبيّن لنا أعلاه أنّ الأمر في الذاتيّة المطلقة والموضوعيّة المطلقة هو هو في نظر هيغل، أي تعارضٌ وتقابلٌ ينتجان عن التفكّر الذاتيّ. إنّ تلك الفكرةَ في الاستكمال الميثولوجيّ ـ الإستيطيقيّ للفلسفة لا تُفهم ـ في ما نقدّر ـ إلاّ ضمن سياق تعقّب هيغل نفسه للغةٍ وبيانٍ مغايريْن تنسخ فيهما الفلسفةُ لغةَ التفكّر وبيانه. وهو عينُ ما كان يتعقّبه هولدرلين في تقريره للطبيعة «غير» التفكّريّة للكينونة ـ das transreflexive Seyn (الكينونة البريّةُ من التفكّر)، ما دام كلّ تفكّر ليس في الأصل إلاّ «فصلاً أو فصماً ـ eine ursprüngliche Trennung»[(61)]، يحيل بالضرورة إلى الْتئام أَجْذَرَ منه،

---

(60) انظر في هذا الغرض: Jan Patočka, *L'Art et le temps* (Paris: Presses pocket, 1990), pp. 135-138, et 192-194, et Georg Lukács, *Der Junge Hegel: über d Beziehungen von Dialektik uökonomie*, 2 Bde. (Frankfurt am Main]: Suhrkamp, 1973), Bd. 1, pp. 197-205, und 268-270.

(61) Friedrich Hölderlin, *Urtheil und Seyn*, in: Frank und Kurz, Hrsg., *Materialen zu Schellings philosophischen Anfängen*, s. 108.

نعني ذلك الذي يتفعّلُ في صلب الكينونة بما هي الواحد الذي ينفرق من نفسه ἕν διαφέρον ἑαυτῷ[62]. وعليه فالذي تلتمسُه ثالوثُ فرانكفورت من خلال ذلك التشريع النظريّ لميثولوجيا مُقبلة في العقل (تتكمّل بمعيّتها الفلسفة إلى استيطيقا) إنّما يبرأ من كلّ كلَف رومنطيقيّ بالكائنيّات الداثرة التي لا تجد محلاًّ لها إلاّ في غلواء الذات وحماستها[63]. فرأس الأمر في ذلك التشريع يكمن في اختراع الآتي (لا السكون إلى الفائت) وتدبير المصير المُقبِل كيف «يكونُ آخِرَ أثرٍ عظيم للإنسانيّة»[64] تلأَم به التقابلات كلها التي تتفعّل في الحياة الحاقّة للبشر.

لكنّ إمعان هيغل في الاشْتغال على **فكرة الحياة** في حدّ ذاتها هو الذي سييسّر له الوقوف على حدود مقالة الاسْتكمال الميثولوجيّ ـ الإستيطيقيّ للفلسفة : فالأمر المشكِلُ في نظر هيغل إنّما يرجع إلى النظر في وجوه تدبير التنافر الميتافيزيقيّ بين التفكّر والحياة. وإذا

---

(62) Hölderlin, *Oeuvres*, s. 203:

«وحده اليونانيّ كان قادراً على ابتداع العبارة الجليلة لهيراقليطس ـ ἕν διαφέρον ἑαυτῷ، الواحد المنفرق من نفسه»، وبيّنٌ بنفسه أنّ هولدرلين كان أشدّ الثلاثة هلّينيّة.

(63) ذلك ما سيقوله هيغل (في 1800/ 1801) شعراً ومن باب حسم الأمر ـ *Entschluß*: «بوسع ابن الآلهة أن يبادر بالاستكمال ويخوض المعركة؛ انكثْ السِّلم مع نفسك واقطعْ مع أثر العالم؛ وانزعْ **إلى ما بعد الأمس واليوم**: كذلك لن تكون أكمل من زمانك، بل زمانَك نفسَه تكون على أحسن وجه».

وكذلك قال المتنبّي: «أريد من زمني ذا أن يبلّغني ما ليس يبلغه من نفسه الزّمن»؛ انظر: أبو الطيب أحمد بن الحسين المتنبي، **الديوان**، تحقيق كرم البستاني (بيروت: دار صادر، [د. ت.])، ص 471.

(64) هيغل، (هولدرلين، شلّنغ) *Das älteste Systemprogramm...*، ص236. على ذلك المعنى يختم ثلاثتُهم النصّ بالتشديد على ما سيُقبل من أمر الإنسانيّة (الأفعال كلها في زمن المستقبل): «Keine Kraft wird mehr unterdrückt werden. Dann herrscht allgemeine Freiheit und Gleichheit der Geister.!- Ein höherer Geist, vom Himmel gesandt, muß diese neue Religion unter uns stiften, sie wird das letzte größte Werk der Menschheit sein».

كانت معالجة هذا التنافر قد تأدّت لدى هيغل الأوّل ـ كما أسلفنا ـ إلى أشدّ المآزق وقْعاً على تطوّر تفكيره (نعني مأزق التشكيك في الفلسفة نفسها)، فالعلّة في ذلك أنّ التفكير الهيغليّ قد وقف في الأوّل على الحروف السالبة لفكرة الحياة، أي على ما كنّا وصفنا بأنّه مجرّد أنطولوجيا سالبة لم تتحوّل بعد إلى صياغة إتيقيّة من شأنها أن تقرّر الطبع الخاصّ للحياة. فكان لا بدّ إذًا أن يتحوّل هيغل من تلك الأنطولوجيا السالبة إلى الصياغة التأمّليّة لفكرة الحياة، لكنّ ذلك ما كان ليستقيم لهيغل لو لم يستأنف النظر في مشكل التفكّر نفسه، فيبلغ في معالجته ضرباً من «الرّشد النظريّ» هو الذي سترسخ به قدما هيغل الأوّل من الميتافيزيقا، فيتصيّر المشكل الإتيقيُّ إلى مشكل فلسفيّ بيّنٍ سيشهر هيغل بحروفه المخصوصة لأوّل مرّة في النصّ الاسْتهلاليّ لـ**كتاب الفرق**.

في النصّ المنخرم في منتصَفه الذي صار يُعرف مذ نشره هـ. نوهل بـ **مقطع نسق 1800**، أو في ما تبقّى منه[65] يعدّل هيغل حروف الصياغة الإتيقيّة لفكرة الحياة من زاوية استئناف التفكير في طبيعة التقابل. فبعد أن تأكّدت الحياة في نظر هيغل كوحدة أوّلانيّة حيّة ما تنفكّ تضمّ الأطراف التي لا يرى فيها التفكّر إلاّ أطرافاً جاثمةً على اختلافها المفرَد، أي أطرافاً يضعها مرسوخةً (feststellen) على تقابلها البرّانيّ المتبادَل، بدأ يهتدي هيغل إلى معنى بعينه في هذا التقابل. فالتقابل لم يعدْ يحصلُ خارج الحياة (من جرّاء التفكّر الذي يستمرّ على فصم ما تَلأَم وفصلِ ما تضمُّ)، بل صار **ينجم من صلب الحياة نفسها**.

---

(65) لم يبق من هذا النصّ الذي يحمل تاريخ 14/ 9/ 1800 إلاّ مقطعان مخترمان لا يمثّلان في الحقيقة سوى ورقتيْن مخطوطتيْن من بين خمس وأربعين ورقة (أو سبع وأربعين)، أي ما يعادل بين المائة وثلاثين والمائة وخمسين صفحة.

فما دامت الحياة لا تجحد الحياة (اللّهم إلاّ بتناقض شنيع)، فإنّ الوحدة الحاصلة فيها لا تكون إلاّ وحدة متصيّرةً، هي ذاتُها سيرورةُ المصير التي لا رادّ لها ولا رسْخ فيها. لكن يجب عن ذلك فهمٌ بعينه للآصرة الحيّة التي تشدّ الأحياء بعضهم لبعض : فإذا كانت الحياة وحدة تتصيّر، فمحال أن يكون رباطها من قبيل العلاقة التي تقوم بين جوهريّاتٍ مفردةٍ أو من قبيل التقابل بين كياناتٍ متعارضةٍ. فالأحياء إنّما هم «تَغَايِيرُ الحياة عينها ـ Modifikationen desselben Lebens»[66].

عينُ الحياة كآخر، كذلك بدأ يتفكّر هيغل في 1800 صلةَ الأحياء (الكثرة) بالحياة (الواحد) بشيء من السبينوزيّة الخفيّة، لكن من دون أن يتمادى في هذه حدّ التسليم بجوهرانيّة ذلك الواحد. إلاّ أنّ ذلك كلّه ما زال لم يأت على التعارض القائم بين الحياة والتفكّر، ما دام التقابل يحصل خارج الحياة وعلى الرّغم من بداية تقرير محايثة الحياة للأحياء. ولن يستقيم لهيغل أن يأتي على ذلك التعارض إلاّ حين سيحلّ بمسألة «كثرة الأحياء» محلّ die Entgegensetzung: لا على معنى التقابل وحسب، بل كذلك على معنى **التضادّ**، أي حين يبدأ التفكير لديْه يستيقظ على وتائره الديالكطيقيّة، فلا يصطدم بذلك التعارض الغليظ بين الحيّ والميت، الذاتيّ والموضوعيّ، المتناهي واللامتناهي.

في الجملة المخرومة التي جاءت في فاتحة **نصّ 1800** ترد

---

(66) انـظـر ص 376 مـن: Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, Bd. 1: *Frühe Schriften*,

«... رباط حيٌّ يشدّ الأحياء، وحياة تعدل نفسها؛ فليس ثمّة إلاّ تغايير الحياة عينِها، لا التقابل بين الكيانات ـ nicht Entgegensetzung des Wesens، ولا كثرة الجوهريّات المطلقة ـ nicht eine Mehrheit absoluter Substantialitäten..».

عبارة «absolute Entgegensetzung...» ضمن سياق التفكير في صلة كثرة الأحياء بالحياة(67) : الجدّة هاهنا تكمن رأساً في كون صفة الإطلاقيّة لم تعد تُحملُ (كما هي الحال في المواضع السابقة المتعلّقة بفكرة الحياة) لا على التقابل (der Gegensatz) ولا على الفصل (die Trennung)، بل صار يوصف بها ضربٌ بعينه من الـ Entgegensetzung، هو على التدقيق ذلك الذي يخصّ كثرة الأحياء (أو كثرة الحياة) من حيث تكون كثرة إلى ما لا نهاية. لذلك يشدّد هيغل في الجملة الثالثة على معنى بعينه يخصّ كثرة الحياة :

«فكثرة الحياة إنّما تتضادّ ـ die Vielheit des Lebens wird entgegengesetzt»(68)،

ومعناه أن الكثرة هاهنا لا تُسمَع في دلالتها الكمّية، بقدر ما تدلّ على التنوّع اللامتناهي(69) الذي تتضادّ فيها الحياةُ نفسُها، أي تقابل نفسها بنفسها. فلم تعد آصرةُ الحياة من باب ما كنّا رأينا في المثال الذي يضربه هيغل على قريْش، أي من قبيل اتّصال الجزء بالكلّ، بل صار هيغل يتفكّرها على منوال صلة الكلّ (das Ganze) بالكلّ، أو اتّصال الجملةِ (die Totalität) بالجملة. هذا التحوّل من فكرة الحياة التي تستوضع نفسها بنفسها (الحياة كفعل وضع ذاتيّ ـ als Sich Setzen) إلى الحياة بما هي كلٌّ أو جملةٌ متضادّةٌ في حدّ

---

(67) المصدر نفسه، ص 419: «...absolute Entgegentsetzung. Eine Art der Entgegensetzungen ist die Vielheit Lebedinger; die Lebendigen müssen als Organisationen betrachtet werden».

(68) المصدر نفسه، ص 419.

(69) سترد عبارة «التنوّع اللامتناهي ـ die unendliche Mannigfaltigkeit» مباشرةً على معنى «المتنوّع في حدّ ذاته ـ in sich verschieden» حين يتناول هيغل الحياة التي للفرد؛ المصدر نفسه، ص 419 ـ 420.

ذاتها (als Sich Entgegensetzen) هو الذي يؤكّد لدينا أنّ التفكير الهيغليّ قد بدأ يخرج بالفعل عن إحراج التنافر بين الحياة كوضع والتفكّر كتقابل، وتعدّى بالتالي صعيد الأنطولوجيا السالبة، لينزّل فكرة الحياة في سياق بدايات فهم ديالكطيقيّ صار بوسعه أن يدرك كيف **يشتدّ التقابلُ فينقلبَ إلى تضادّ** (أو إنْ شئت إلى تقابل جوّانيّ حيّ)، فتمرّ الأطراف المتقابلة بعضُها في بعض، وتدفع عنها ذلك الرّسوخ المجرّد على تقابلها الغليظ. وسنرى أنّ هذا **التطوّر الديالكطيقيّ** الحاسم في الصياغة التأمّليّة لفكرة الحياة هو الذي جعل هيغل الأوّل يُمعن في فهم الحقيق الموضوعيّ على أنّه جملةٌ متضادّةٌ ومتناقضةٌ بتضادّ وتناقض ليسا البتّة من قبيل كوائن الفكر المجرّدة.

كذلك تتقرّر الصياغةُ الديالكطيقيّة لفكرة الحياة:

«لكنّ الحياة لا يمكن على التدقيق أن تُعتبَر كتوحيد ووصل وحسب، بل لا بدّ أن تُعتبر في الوقت نفسه كتقابل وتضادّ؛ وإذا قلتُ إنّها وصلُ التقابل والترابُط، يمكن عندئذ أن يُفرَد ذلك الوصلُ نفسُه فيُجحَدَ من حيث كان يكون مقابلاً للاّوصْل؛ فيجب أن تكون العبارةُ كالتالي: إنّما الحياةُ وصلُ الوصل والفصْل..»[70].

ولْنقف في هذا الموضع على وتيرة العبارة نفسها، ما دام هيغل نفسُه يحرص هاهنا على وجه بعينه في إخراج العبارة: فالجملة الأولى من هذا الشاهد استدراكٌ على فهم بعينه للتقابل بما هو ضربُ علاقة، لكنّه استدراك يقتضي **استكشافاً ديالكطيقياً**[71] للحياة نفسها

(70) المصدر نفسه، ص 422.

(71) انظر في شأن بدايات الديالكطيقا عند هيغل: H. Kimmerle, Anfänge der Dialektik, in: *Der Weg zum System*, ss. 267-288; Düsing, *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik: Systematische und entwicklungsgeschichtliche* =

يستخدم هيغل للإفصاح عنه عبارتيْ : «لكنّ ـ Aber ؛ في الوقت ذاته ـ Zugleich» لقد استدرك هيغل هاهنا على ما كان يحسب أنّه حياةٌ ينبغي أن تبرأ في حدّ ذاتها من آيات الفصل والتقابل حتّى تتأكّد كنشاط توحيد وضمّ(72). فما عاد التقابلُ ليحصل على جهة التفكّر وحسب، أي خارج نشاط الحياة نفسها، كما لو كانت الحياة توحيداً بحتاً يبرأ في حدّ ذاته من جميع آيات الشِقاق والفِصام كلها، بل الحياة في حدّ ذاتها تتقابل وتتضادّ. فسواء نظرْنا في الأمر من زاوية الحياة في حدّ ذاتها(73) أو من زاوية الفرد الحيّ(74)، فإنّ التقابل يحصلُ لا محالة في صلب الحياة حيث يتقرّر التنوّع كتضادّ حاقٍّ.

Untersuchungen zum Prinzip des Idealismus und zur Dialektik, ss. 50-74: Zur = Vorgeschichte der Hegelschen Dialektik; *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*, Suhrkamp Taschenbücher Wissenschaft; 234, Hrsg. u. eingel. von Rolf-Peter Horstmann (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1978), und Hans Georg Gadamer, *Hegels Dialektik: Sechs hermeneutische Studien*, 2. verm. Aufl. (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1980), ss. 7-30: Hegel und die antike Dialektik.

(72) والحقيقة أنّ هيغل لن ينفكّ يستدرك بمعيّة تلك الـ «**لكنّ**» حتّى يبلغ في صناعة الإستدراك الغاية في نصّ **فومينولوجيا الرّوح**، حين سيستدركُ على الميتافيزيقا الغربيّة نفسها من حيث لم تتدبّر الحقّ إلاّ على معنى الجوهر: لكنّ «الحقّ يُدرَك ويقال لا كجوهر بل كذلك كذات». غير أنّ ما يشغلنا في هذا الموضع هو الوقوف على استخدام هيغل الأوّل لـ «لكنّ» كحيلة من حيل تكرير الترتيب الميتافيزيقيّ لخطّة نظر بأكملها.

انظر في ما يتعلّق بمنزلة الـ ـ «**لكنّ**» من الكتابة الهيغليّة كيف تحكم أنفاسها وتشدّ وتائرها «من وجه النقض ـ antithetisch»: انظر ص 354 من: Adorno, *Drei Studien über Hegel*, in: *Gesammelte Schriften*.

(73) عندئذ تتقرّر «حياةٌ لا متناهيةٌ ذات تنوّع لا نهاية فيه وعلى تضادّ وترابط لا نهاية فيهما»، انظر: Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, Bd. 1: *Frühe Schriften*, s. 420.

(74) حينها يتقرّر «الأحياء كخراجات الحياة [نفسها] ـ als Äußerungen des Lebens وكعبارات لها ـ als Darstellungen desselben»، مع أنّ التفكّر لا يزال يثبّت الأحياء «كنقاط ساكنة ودائمة وراسخة، [أي] كأفراد»، المصدر نفسه، ص 420.

لكنّ ذلك التكشّف الديالكطيقيّ على الحياة يقتضي ألاّ يظلّ **التفكّر** على السالبيّة التي كنّا بسطنا سابقاً (التفكّر في تعارضه الغليظ مع الحياة). لقد صار «التفكّر» من جرّاء ذلك التعديل أمراً **ملتبساً** للغاية ما هو بالسلبيّ البحت، وما هو بعْدُ بذلك الطرفِ الذي سينكشف لهيغل في استهلال **كتاب الفرْق** على أنّه لازمةُ تفلسفٍ. فعلى الرّغم من كون التفكّر يُقحِم في الحياة مفاهيم «الصلة» و«الفصل» و«الفرديّ» و«القوام الذاتيّ»، فيجعل من الحياة **طبيعةً** وحسب (أي تنوّعاً لامتناهياً من التنظيمات العضويّة يحصل في المكان)، فإنّه قد أمسى طرفاً لازماً في تدبير تآصر المتناهي واللامتناهي : لقد صار من زمام التفكّر الفلسفيِّ أن

«يبيّنَ التناهيَ في كلّ متناه ـ in allem Endlichen die Endlichkeit aufzuzeigen، ويقتضيَ استكمالَه بمعيّة العقل، (. . .) فيضع اللامتناهيَ الحقّ خارج مجاله».

فإذا كانت الفلسفة التي تسلك مسلك التفكّر ما زالت تنطوي ـ من جهة ما هي تفكير ـ على تقابل مّا بين المفتكِر والمفتكَر، فتُقَابِلُ هي نفسُها اللاتفكيرَ ـ Gegenstatz des Nichtdenkens، فإنّها واجبةٌ مع ذلك في التحقّق من تناهي المتناهي والتلويح ـ من وجه **التوطئة النقديّة** ـ بالإمكان الجذريّ في تآصر المتناهي واللامتناهي، وإنْ كان هذا الإمكان يقع خارج مجالها. لهذه العلّة يدقّق هيغل في صياغة هذا الإمكان من حيث لا يتعلّق بالترقّي من المتناهي إلى اللامتناهي (إنْ هذه إلاّ عباراتُ تفكّر)، بل «الترقّي من الحياة المتناهية إلى الحياة اللامتناهية»[75]. لكنّ هذا الترقّي من الطبيعة إلى الرّوح لن يحصل في الفلسفة التي تسلك تفكّريّاً.

---

(75) المصدر نفسه، ص 421.

هاهنا يبلغ هيغل غايةَ المحنة في الاسْتشكال الإتيقيّ للفلسفة نفسها من حيث أمسى يتحتّم عليها أنْ تهذّب من هيئتها التفكّريّة ليكون من وسعها النظريّ **أن تتفكّر الحياة كروحيّة** (als Geistigkeit) **حاقّةٍ تتعيّن في الزمان** (وليس في المكان وحسب وكطبيعة وحسب، أي كانْبساط لا نهاية فيه لكثرة متنوّعةٍ لا نهاية فيها). لذلك يتأكّد الحدس الإتيقيّ للحياة اللامتناهية لدى هيغل كروح ما زال يخرج على مقام التفكّر .

II . كتاب الفرْق ومشكل الفلسفة : أو في مناظرة هيغل للمثاليّة الترنسندنتاليّة.

لقد كان هيغل - في نهاية 1800 - أخبر شلّنغ في **الرّسالة التاسعة والعشرين** (وهي التي تعاصرُ إخراجَ الصياغة الديالكطيقيّة لفكرة الحياة) أنّه بصدد الاشتغال على كيفيّة تحويل «مثال الشباب» إلى نسق في الفلسفة يتّخذ «شكلاً تفكّريّاً»[76]. غير أنّ هيغل ما كان لينتظر أنْ ينزل بمحلّ «العاصفة الأدبية» بينا وحذاء صاحبه حتّى يضرب إلى ذلك العزم العلميّ. فلقد تأكّد أنّ المنقلب الميتافيزيقيَّ للتفكير الهيغليّ قد حصل بالفعل حين وقف على خيبة الإنسانيّة الحديثة من حيث تبيّن له أنّها على تمزّقٍ غليظٍ بين إمكانيْن كلاهما فاسدٌ، فإمّا رسوخٌ على ذاتيّةٍ مجرّدةٍ تهاب منازلة الحقيقِ فتمعن في التحصّن بدخيلتها، وإمّا ثباتٌ على جوهريّة موضوعيّةٍ تظلُّ برانيّةً

(76) انظر الرسالة التاسعة والعشرين بتاريخ 2. 11. 1800 في: Hegel, *Briefe I*, s. 59: «In meiner wissenschaftlichen Bildung die von untergeprdneten Bedürfnissen der Menschen anfing, mußte ich zur Wissenschaft vorgetrieben warden, und das Ideal des Jünglingsalters mußte ich zur Reflexionsform, in ein System zugleich verwandeln...».

ترأسُ وتقهر. وعليه فليس الإشهار بوجوب المرور من «مثال الشباب» إلى النسق الذي يكون «في صورة التفكّر» إفصاحاً بنيّةٍ ميتافيزيقيّةٍ كانت تكون مشروطةً بالرحيل إلى مدينة يينا. فلقد رأينا هيغل يعقد تلك النيّةَ مذْ 1798 حين أقرّ العزمَ على «التفكير في الحياة المحض بما هي كينونةٌ»، ثمّ حين بلغ في ذلك التفكير فاتحةَ الفهم الديالكطيقيّ للحياة بما هي صيرورةٌ لا نهاية فيها تحتمل أشدّ ممّا هو مجرّد تقابل وتعارض، وتتفعّل رباطاً حيّاً هو «وصل الوصل واللاوصْل». فمذّاك يكون «مثال الشباب» في الإنْ كايْ بان (الواحد والكلّ) قد انقلب دفعةً إلى مطلوبٍ ميتافيزيقيٍّ بعينه لن ينقطع هيغل - وإنْ بتكرير واستئناف وتعديل - عن الاشتغال عليه إلى أنْ يختم طور يينا بإخراج ما ظنّ فيه أنّه صدْرُ نسق العلم وفاتحتُه وحسب، لكنْ وضع فيه ما به يعدل تماماً نسقَ العلم في جملته[77]. وبالتالي فطور يينا لا يتميّز من الأطوار التي تتقدّمه كما لو كانت هذه مجرّدَ أطوارِ «قبْل فلسفية»، وكان ذاك أوّلَ عهْدِ هيغل بالفلسفة على دلالتيْها النقديّة والنسقيّة. فبعض ما سعينا في تفحّصه في ما أسلفنا يرجع إلى بيان أنّه إذا نظرنا في التفكير الهيغليّ من حيث تاريخ نشوئه وتطوّره، يتّضح أنّه قد بلغ بالفعل بعض أشدِّه الميتافيزيقيّ قبل الحلول بمدينة يينا وانخراطه في الشِرْكَةِ الفلسفيّة التي ستجمعه مع تفكير شلّنغ الأوّل من 1801 إلى 1803.

---

(77) نعني هاهنا نصّ 1807 : **فنومينولوجيا الرّوح** بما هو في الآن نفسه فاتحةُ نسق العلم وجزءه الأوّل وبيانُه على جملته. لكن ما دام الطور الذي يمتدّ من 1802/ 1803 إلى 1807 يخرج على سياق مقدّمتنا هذه، فسنخصّص له مبحثاً على حدة الغرض منه تعقّب تطوّر مقالات هيغل في المنطق والميتافيزيقا ونشوء نسق الفلسفة التأمليّة وفلسفة الحقيق في دروس يينا.

فالآكدُ إذًا هو أنّ هيغل قد اسْتفهم بالفعل الفلسفةَ ومن وجه نقديّ جذريٍّ، وتقلّب في ذلك بين التشكيك الصريح فيها وبين التسليم الملتبس بمسْلكها التفكّريّ، لكنّه قد احتكم في ذلك كلّه إلى عيْن الحدس الإتيقيّ للحياة بما هي وحدةٌ أنطولوجيّةٌ (أي وحدةُ كينونةٍ أصلانيّةٍ، لا وحدةُ معرفةٍ أو إيمانٍ) تتحقّق في المجرى الموضوعيّ للتاريخ. وعليه فاسْتشكال الفلسفة على هيغل من زاوية ذلك الحدس الإتيقيّ للحياة هو ما يكوّن السياق النظريَّ المخصوصَ الذي ينتهي هيغل في معالجته إلى إدراك وجوب إفراد مشكل الفلسفة : لقد وقف هيغل عند مغادرته لمدينة فرانكفورت (وقبيل حلوله بمدينة يينا) على أنّ الوجه الوحيدَ في السؤال عن الفلسفة يكمن في الوقوف على **راهنها الميتافيزيقيّ** المخصوص، أي راهنها كمثاليّة ألمانيّة كيف يُستفهَم، وعن أيّ إمكاناتِ تفكيرٍ جذريّةٍ ينطوي، وبأيّ مُقبِلٍ فلسفيٍّ ينذر. فذلك هو على التدقيق السياق الإشكاليّ الذي يضطلع به هيغل في أوّل نصّ فلسفيّ مُحكَم ينشره : **في الفرق بين نسق فيشته ونسق شلّنغ في الفلسفة** (1801).

إنّ **كتاب الفرق** هو إذًا أوّل موضع يصوغ فيه هيغل الأوّل **غاية** ما بلغ في مناظرة الرّاهن الميتافيزيقيّ للفلسفة الحديثة كما يتجسّد تاريخياً في ما استقرّتْ عليه المثاليّةُ الترنسندنتاليّةُ من حصائل نظريّةٍ رئيسةٍ. وذلك يعني أنّنا لا نرى في نصّ 1801 فاتحةً لطور جديد كان يكون أوّل عهد هيغل بالشأن الفلسفيّ، بقدر ما نرى في ذلك النصّ **غايةَ ومنتهى** ما أدركه التفكير الهيغليُّ من مناظرةٍ فلسفيّةٍ كان قد شرع فيها من قبل ذلك وتقلّب طويلاً في التمكّن من ناصيتها وتدبير شرائطها. فليس **كتاب الفرق** ـ في ما نقدّر ـ فاتحةَ الطور الذي سيتأدّى إلى بدايات صياغة هيغل لنسقه في الفلسفة إلاّ من حيث يكون بالجوهر **خاتمةَ تحصيلٍ** لنتائج مناظرةٍ لم ينقطعْ حبلها منذْ أدرك

هيغل الأوّل باكراً حدودَ المثاليّة الأخلاقيّة. ولذلك لا تُفهَمُ مقالةُ هيغل في الفلسفة (التي ترد في النصّ الاسْتهلاليّ لـ**كتاب الفرْق**)، ولا خطّةُ الاسْتكمال التأمليّ للفلسفة إلاّ إذا ما ربطنا نصّ 1801 بما سبقه من مآزق نظريّةٍ وإحراجات تأمّليّة كنّا رأيناها تحصل وتشتدّ على التدقيق من 1798 إلى 1800. ومن ثمّة فـ**كتاب الفرق** هو قصارى ما ينتهي إليه هيغل الأوّل في تدبير تلك المآزق ومعالجة تلك الإحراجات التي صارت تتعلّق أساساً بمشكل الفلسفة برأسها[78].

يندرج نصّ 1801 على ظاهره في سياق معارضةٍ نقديّةٍ يصوغها هيغل لبيان التهافت النظريّ لجنس بعينه في استقبال الرّاهن المثاليّ للفلسفة. لكنّ هيغل يجعل على الحقيقة من تلك المعارضة النقديّة مطيّةً لبلوغ ما يلتمسُ بالفعل الوقوف عليه، نعني إفراد «القول في الفلسفة على حِيالها»[79]. فإذا كان هيغل يجحد مقالة رايهنولد في

---

(78) ولْيكنْ منّا على بال أنّنا إذْ نعدّ نصّ 1801 حاصلاً عن المناظرة الباكرة التي ما انفك هيغل الأوّل يعارض على نحوها الرّاهن المثاليّ ـ الترنسندنتاليّ للفلسفة (وبخاصّة في ما يتعلّق بفهم المسائل العمليّة)، فإنّما نخالف في ذلك فكرةً دارجةً في الأدبيّات الهيغليّة التي ترى في نصّ 1801 أوّلَ نصٍّ فاردٍ يخرج تماماً على سياق ما سبقه. وبيّن من هذه الفكرة أنّها تعتمد عينَ التصوّر لهيغل «الشابّ» الذي وقفنا على حدوده ولُبسه، نعني ذلك التصوّر الدارج لتفكير هيغل الأوّل (من توبنغن إلى فرانكفورت) على أنّه تفكيرٌ لم يخرج على نطاق «الثيولوجيات» إلاّ حين انقلب بغتةً إلى فيلسوفٍ شرع في طور يينا فقط في تشييد نسقه الفلسفيّ الخاصّ.

أمّا وقد تبيّن لنا أنّ نازلة التفكير عند هيغل الأوّل لم تكُ البتّة في أيّ طور من أطوار نشوئه وتطوّره التاريخيّ نازلةَ ثيولوجيا، وأنّ المشكل الهيغليّ قد نجم في سياق التحقّق التاريخيّ من حدس إتيقيّ أوّلانيّ درج هيغل الأوّل على بسط مفترضاته، فلا مجال عندنا للأخذ بمثل ذلك التصوّر الذي يجعل من هيغل الأوّل يبدأ متكلّماً فينقلب بغتة فيلسوفاً ذا نسق في علم الفلسفة! وعليه فليس نصّ 1801 بنصّ قطيعة، ولا طور يينا بطور فارد يتميّز جذريّاً من طور فرانكفورت، من حيث كان يكون فجأةً أوّلَ عهد هيغل بالشأن الفلسفيّ.

(79) انظر ص 117 من هذا الكتاب .

التأريخ للرّاهن الميتافيزيقيّ للمثاليّة الألمانيّة، فليس ذلك من قبيل المعارضة النقديّة لـ«سوء التعاطي» مع المثاليّة الترنسندنتاليّة وحسب، وإنّما **مناظرة**[80] لراهن هذه المثاليّة من زاوية مساءلةٍ بعينها للفلسفة على حيالها. فالذي يلتمسه هيغل في **كتاب الفرق** يتعدّى مجرّد الإشهار «باللخْبطة النظريّة» لطريقة راينهولد في كتابة **تاريخ اليوم الترنسندنتاليّ للمثالية الألمانيّة**[81]، ليُقصد إلى مناظرة عين اليوم الترنسندنتاليّ وفق فكرة مخصوصة في ما تندب له الفلسفة في حدّ ذاته. لذلك سنعرض أوّلا وبالجملة إلى الكيفيّة التي يناظر هيغل على نحوها المثاليّة الترنسندنتاليّة، ثمّ نخلص ـ ثانياً ـ إلى تفصيل القول في مساءلة هيغل للفلسفة على حيالها كيف تتدرّج من تقييد معنى **الحاجة** إلى الفلسفة، إلى تحديد **المهمّة** التي تندب لها، فتنتهي إلى بيان **وسيلة** الفلسفة في الإيفاء بتلك المهمّة: فالسؤال عن الفلسفة يدْرج عليه هيغل من مساءلة **عمّاذا** تنجم الحاجة إليها في صلتها

(80) تتقرّر المناظرةُ الفلسفيّة في **كتاب الفرق** كوجه مخصوص في ما يقوم إليه هيغل من معاصرة فلسفيّة لليوم الترنسندنتاليّ للمثاليّة الألمانيّة. وإذا كان هيغل يستنّ هاهنا تلك المناظرة كتابةً للتاريخ التأمّليّ للمثاليّة الألمانيّة، أي تملّكاً نظريّاً لطور انقلابها من الترنسندنتاليّ إلى التأمّليّ، فلأنّ المناظرة تقتضي تعقّب الفحص عن مسرى الإنفراق الداخليّ لما يُظنّ به أنّه جملة فلسفات متّسقة ومتشابهة. فالمناظرةُ الهيغليّة للمثاليّة الألمانيّة إذْ تزاول تقرير الفرق بين نسق فيشته ونسق شلّنغ الفلسفة، إنّما تَقصد أيضاً إلى إخراج الفُرقان التاريخيّ ـ die geschichtliche Selbstdifferenzierung بما هو العبارة المطابقة في تملّك مسرى تطوّر المثاليّات الألمانيّة. لكنّها مناظرةٌ تحتكم في ذلك كلّه إلى فكرة بعينها في الفلسفة ذاتها، **فلا تناظر أطوار انفراق اليوم الترنسندنتاليّ للمثاليات الألمانية إلاّ من حيث تستعلن حلول اليوم التأمّليّ الفارق للفلسفة.** فالتشديد على **الفرق** بين مثاليّتيْ فيشته وشلّنغ ليس إلاّ تلويحاً **بفُرقان** التأمّليّ طوراً واجباً لا بدّ للمثاليّات الألمانيّة أن تنتهي إليه من حيث مجرى تاريخها الروحيّ الخاصّ.

(81) انظر ص 105 من هذا الكتاب: «إنّما الباعث على هذا المبحث الوقوفُ على لخبطة راينهولْد أكثر من الوقوف على ما يتوعّدنا به، أو بالأحرى ما أقرّ به ثورةً حادثةً في الفلسفة من حيث تُساقُ إلى المنطق».

بزمانها، إلى مساءلة **كيف** تسلكُ في تعقّب المطلق بما هو مطلوبُها الرئيسُ، لينتهي إلى تقرير **التأمّليّ** مقاماً لازماً للفلسفة.

يبدأ هيغل تلك المناظرةَ الفلسفيّة **بتشخيص الرّاهن الترنسندنتاليّ** للمثاليّات الألمانيّة من حيث يكون قد استقرّ ـ في ما يقدّر ـ على المقابلة الأمّ بين الذاتيّة المطلقة وبين الموضوعيّة المطلقة. وبيّنٌ من هذا التشخيص أنّه يستأنف ـ وإنْ من زاوية نظر فلسفيّة باتت محكمةً ـ عينَ ما كان هيغل وقف عليه ووصفناه بالخيبة الميتافيزيقيّة للحداثة:

«يحاكي الذهنُ العقلَ في فعل الوضع المطلق، فيتّخذ عبر ذلك الشكل عينِه ظاهرَ العقل، بينما تكون الأطراف الموضوعة في ذاتها متقابلةً، وإذاً متناهيةً؛ بيد أنّ الذهنَ يفعل ذلك بكثير من الظاهر حين يحوّل فعل النفي العقليِّ إلى نتاج فيثبّتُه؛ أمّا اللامتناهي فيكون من حيث يُقابل المتناهيَ طرفاً عقلياً يضعه الذهنُ؛ فلا ينمُّ لذاته بما هو عقليٌّ إلاّ عن نفي المتناهي؛ وما دام الذهن يرسّخُ اللامتناهي ويثبّتُه فإنّما يضعه على تضادٍّ مطلق مع المتناهي؛ (...) ـ لقد نصبت الثقافة التي لأزمنةٍ مختلفةٍ مثل تلك المتضادّات التي كان ينبغي أن تجري مجرى نتاجات العقل والمطلق في أشكال متنوّعة، وبذل فيها الذهنُ قصارى جهدِه. أمّا المتقابلاتُ التي كانت في السابق تدلّ من وجوه شتّى فحملتْ كلّ ثقل المشاغل الإنسانيّة، من قبيل التي على شاكلة المقابلة بين الرّوح والمادّة، والنفس والجسد، والنقل والعقل، والحرّية والضرورة وما سواها من المتقابلات الخاصّة بمجالات أكثر تحديداً، فإنّما باتتْ مع نموّ الثقافة على شاكلة المقابلة بين العقل والحاسّة، والفاهمة والطبيعةِ، أو لنقلْ تبعاً للمفهوم الكلّيّ، مقابلة الذاتيّة المطلقة والموضوعيّة المطلقة»[82].

---

(82) انظر ص 126-127 من هذا الكتاب.

كذلك يشرع هيغل في ضبط «المفهوم الكلّيّ» **للرّاهن المثاليّ** للفلسفة كما يتجسّد في مجرى الثقافة نفسها. فثقافة العصر قد رسخت على أفاعيل الذهن الذي يتزيّا كثيراً بظاهر العقل، حتّى صارت ثقافةَ التقابل الذي يثبّت بإطلاق. وزائداً إلى أنّ هيغل هاهنا يتمادى في تبيين ما قد سبق له أن أقرّ به في نصّ 1800 على أنّه إمعانُ الفلسفة الحديثة في ما هو نقائضيّةٌ مطلقةٌ يستوي فيه وضع الذاتيّ المطلق والموضوعيّ المطلق، فإنّه يذهب فيه حدّ التأسيس الميتافيزيقيّ لما تستقيم به مناظرةُ ثقافة العصر، نعني ذلك التشديد على **الفرق بين مقام الذهن ومقام العقل**. غير أنّ تمييز مقام العقل من مقام الذهن لا يقصد في هذا الموضع إلى مجرّد المباينة بين ملَكتيْن أو قوّتيْن في المعرفة (كما جرت به العادةُ في المثاليّة الترنسندنتاليّة حيث احتلّت مسألة المعرفة منزلة الباب الأوّل الذي يوطّئ لنسق الفلسفة)، بل يرجع إلى تقرير الفرْق بين نظاميْن (أو إن شئت «شريعتيْن») متيافيزيقيّيْن كان هيغل منذ نصّ توبنغن قد بكّر - وإنْ من وجه سلبيٍّ - بالتنبيه على الفرقَ الجوهريّ بينهما، فقابل الفكرةَ والمثالَ بجميع ما ينتجه «الذهن الهامد والميّت - der kalte und töte Verstand». لكنْ يبلغ هيغل هاهنا غايةَ التمكّن النظريّ من ذلك الفرق بين الذهن والعقل، حتّى صار عنده بمثابة **الرّسم النقديّ** المستقرّ الذي يحتكم إليه في مناظرة الرّاهن المثاليّ للفلسفة كما تجسّدت في مجرى ثقافة العصر.

لقد أدرك هيغل للتوّ أنّ الرّاهن الميتافيزيقيّ للمثاليّة الترنسندنتاليّة[83] لا يتعدّى خطّة الاحْتذاء بنظام الذهن حتّى وإنْ أفلح

(83) إذا كنّا نرجّح هاهنا استخدام مقولة «المثاليّة الترنسندنتاليّة» على مجرّد استعمال مقولة «المثاليّة الألمانيّة» فعلى معنى تاريخيٍّ بعينه: فالمثاليّة الترنسندنتاليّة نقصد بها **الطور الذي** =

هذا النظام في التزّيي بزيّ العقل وكاد يعطل الفرق الميتافيزيقيّ القائم بين الذهن والعقل: فالأمر صار يجري في المثاليّة الترنسندنتاليّة مجرى «معالجة العقل بذهن» ثمّ عرْض الذهن كما لو كان بإمكانه أن يأتي ما يأتيه العقلُ. لذلك يشدّد الشاهد أعلاه على التهافت الحاصل عن محاكاة الذهن للعقل: فكلّما تشبّه الذهن بالعقل في ما يضعه بإطلاق، يكون الذهن - من حيث يسلك فقط مسلك التحديد والتقييد - قد ثبت على الأطراف التي يضعها ويرسّخها أطرافاً متقابلةً بإطلاق، فيحوّل ما ينفيه العقلُ على أنّه طرف محدود إلى نتاج حاصلٍ يرسخ على حدّه وتعيّنه. وكذلك يفعل الذهن متى يضع اللامتناهي راسخاً على تقابله بإطلاق مع المتناهي، فيجعل من اللامتناهي طرفاً متناهياً من حيث لا يرى فيه إلاّ نفياً برّانيّاً لكلّ متناهٍ، ويغفل تماماً عمّا به

= **عاصرهُ هيغل الأوّل كراهن ميتافيزيقيّ** لجميع المثاليّات الألمانيّة من المثاليّة النقديّة أو النقديّة الترنسندنتاليّة لكَنْت (كما وردت في **نقد العقل المحض 1781/ 1787**، و**نقد العقل العمليّ**، 1788 و**نقد ملكة الحكم**، 1790) مروراً بالمثاليّة الترنسندنتاليّة لفيشته (كما صاغها بخاصّة في كتاب 1794: **في عماد فقه العلم بجملته**) ووصولاً إلى المثاليّة الترنسندنتاليّة لشلّنغ الأوّل كما استقرّ عليها في 1800 (أي في كتاب **نسق المثالية الترنسندنتالية**). لكنّ صفة «المثاليّة الترنسندنتاليّة» تشمل كذلك وجوه تملّك ومعاودة تأسيس مثاليّة كَنْت النقديّة كلها، نعني بخاصّة مثاليّة راينهولد في التصوّر (1798) ثمّ في ما يصفه على أنّه فلسفة الأصول - die Elementarphilosophie (= في **عماد المعرفة الفلسفيّة** 1791) ومثاليّةَ سالُمونْ مايمون **مبحث في الفلسفة الترنسندنتالية** 1790، ثمّ **رسالة في تطوّرات الفلسفة** 1793)، كما تشمل وجوهَ معارضتها خاصّة من قِبَل غ. إ. شُولْتْسية في ما صار يُعرف بـ: **إينزيدِموسْ** (*Aenesidemus*) (= **في أسس فلسفة الأصول التي يبسطها السيّد راينهولد أستاذ يينا. بالإضافة إلى الدفاع عن الرّيبيّة ضدّ دعاوى نقد العقل** 1792).

وعليه فالمثاليّة الترنسندنتاليّة تحيل إلى هذا الطور المركّب جداً الذي يمتدّ من مثاليّة كَنْت إلى مثاليّة شلّنغ الأوّل (أي من 1781 إلى 1800) على ما تتشابك فيه من نزعات تفكير متباينة. لكنّ الأهمّ من ذلك هو أنّ هيغل يؤرّخ لذلك الطور بعينه من جهة استفهام إمكانات التفكير الرئيسة التي ينطوي عليها، أي من جهة مسرى الفرقان الذي على نحوه سيتمّ انتساخ الترنسندنتاليّ ضمن التأمّليّ.

ينتفي المتناهي من تلقاء تناهيه فيتصيّر في حدّ ذاته طرفاً يتعيّن إلى ما لا نهايةَ. الذهن إذاً يوطّد الأطراف التي يضعها على تقابلها الغليظ، فيقطع عن هذا التقابل سبيل التحوّل إلى تضادّ وانتفاء جوّانيّيْن. غير أنّ نظام الذهن كما يشخّصه هيغل على مرّ الأشكال التي يتّخذها في تطوّره التاريخيّ[84]، يكون قد انتهي في ذلك الوضع إلى مقابلة أمّ، هي المقابلة بين الذاتيّة المطلقة وبين الموضوعيّة المطلقة التي ثبتت عليها المثاليّة الترنسندنتاليّة في أشكالها الرّاهنة.

لكنّ إطلاق المثاليّة الترنسندنتاليّة لهذه المقابلة بين الذاتيّة وبين الموضوعيّة يخرج تماماً عن صعيد الاشْتغال بمسائل المعرفة (die erkenntnistheoretische Probleme) كما تمّ التقديم لها في الصياغة التي كانت قد أخرجتها المثاليّة النقديّة في **نقد العقل المحض** والتي يلّوح هيغل ببعض محصّلاتها[85]. فالمعنى الذي يعنيه

---

(84) لا يتعاطى هيغل مع الذهن **بما هو نظام ميتافيزيقيّ على حياله** كما لو كان مسلكاً طارئاً على الراهن المثاليّ للفلسفة. فالأشكال التي كان قد تعينّ على نحوها رسوخ الذهن على التقابل، والتي يحصي هيغل بعضاً منها (كمثل المقابلة بين الرّوح والمادّة والنفس والجسد والحرّية والضرورة وما إليها) إنّما تحيل إلى النظام الميتافيزيقيّ الذي كانت الديكارتيّة قد زاولته حين ميّزت شديداً بين الجوهر المفكّر والجوهر الممتدّ، بل أقرّت أوّليّة الفكر على الامتداد، فقدّمت بإطلاق الكوجيطو. وعليه فالتعاطي النقديّ لهيغل مع نظام الذهن إنّما هو في ذات الوقت تدبير نظريّ بل بداية مناظرة فلسفيّة لتاريخ الميتافيزيقا الغربيّة كما بدأ يتشكّل في طور الحداثة بما هو بالجوهر طور التقرير الميتافيزيقيّ لخطّة الذاتيّة الواعية بذاتها.

(85) انظر ص 103 ـ 113 من هذا الكتاب: حيث يعرضُ هيغل المبدأ التأمّليّ الذي أفردتْه الفلسفة الكنتيّةُ في استنباط المقولات، يعني الوحدة التأليفيّة التي للأنا أفكّر، بما هو الموضع الذي تقرّرت فيه كمثاليّةٍ «بحتة» (قارن أ، 84 ـ 95/ ب، 116-129، 13 ـ 14، ضمن: Immanuel Kant, *Kants Werke*, 9 Bde., Akademie-Textausgabe: Unveränderter photomechanischer Abdruck des Textes der von der Preussischen Akademie der Wissenschaften 1902 begonnenen Ausg. (Berlin: de Gruyter, 1968), = Bd. 4: *Kritik der reinen Vernunft*, ss. 68-74.

هيغل بالوقوف على تلك المقابلة بما هي غايةُ ما انتهت إليه ميتافيزيقا الذهن إنّما يحيل - في ما نقدّر - إلى اختلاف جوهريّ يرى هيغل أنّه قد حصل بعدُ في سياق **التاريخ النظريّ لإمكانات التفكير الجذريّة** التي تنطوي عليها المثاليّة الترنسندنتاليّةُ في حدّ ذاتها. فالمثاليّة الترنسندنتاليّةُ كما يشخّص هيغل راهنَها الميتافيزيقيّ إنّما قد انتهتْ إلى **مَفرَق نظريّ** حاسم في تدبير المقابلة الأمّ بين الذاتيّة المطلقة وبين الموضوعيّة المطلّقة، نعني كونها قد صارت بإزاء الخطّتيْن التاليتيْن:

- فإمّا تمعن تلك المثاليّةُ في المطابقة بين الذات والموضوع «على صورة الأنا = الأنا»، أي وفق مبدأ «التفكير الخالص الذي للذات نفسها - das reine Denken seiner selbst... in der Form Ich = Ich»، فتتقرّر الذاتُ - الموضوع (das Subjekt-Objekt) **كذات - موضوع ذاتيّةٍ** (als ein subjektives Subjektobjekt)، وهو ما حصل مع نسق فيشته من وجهيْن متضاربيْن، وجهٌ أوّل يخصّ الضرورة الجوانيّة للأمر برأسه حيث يتعاطى فيشته مع مفهوم العقل من زاوية تأمّليّة بحتة، ووجهٌ ثانٍ يتنافى مع الوجه الأوّل من حيث يُوضع فيه العقل سيّا للوعي الخالص، فيصير العقل من زمام التفكّر الذاتيّ (أي يُمسَخ إلى ذلك الذهن الذي رأيناه لا يسلك إلاّ من حيث

= ثم يقف هيغل على حدود ذلك المبدأ في ما يتعلّق بتدبير «تهوّي الذات والموضوع»: فما دام كُنْت قد جعل من ذلك التهوّي غرضاً للتفكّر الفلسفيّ، «يكون الذهن قد عولج بعقل، [و] يكون العقل على العكس قد عولج بذهن»، ويحصل عن ذلك تقابلٌ لا رادّ له بين تقييدات موضوعيّة (هي تهوّي الذات والموضوع وفق المقولات) وبين «ملكوت إمبيريقيّ مهول» يقوم مقام البعديّ المطلق الذي لا قبْليّ له. لكنّ ذلك يعني أن تهوّي الذات والموضوع قد تعطّل في حدّ ذاته، ورُفع اللاتهوّي إلى «مصافّ الركن المطلق»، فيستمرّ الأمر على **تضادّ غليظ بين الفكر والكينونة**، هو عينُ ما تتقلّب فيه المثاليّات الترنسندنتاليّةُ من حيث وقفتْ على خطّتيْنْ متعارضتيْنْ: إمّا خطّة الذاتيّة المطلقة وإمّا خطّة الموضوعيّة المطلقة.

يرسّخ الأطراف الموضوعة على تناهيها وتقابلها).

ـ وإمّا تمضي عين المثاليّة في ما قد شرع شلّنغ في إرسائه كفلسفة في الهويّة المطلقة، أي حيث بدأ ينبّه في الطبيعيّات على وجوبِ التحوّل الترنسندنتاليّ من الذات ـ الموضوع الذاتيّة إلى **الذات ـ الموضوع الموضوعيّة** (das objektive Subjektobjekt) والنظرِ كيف يتمّ الجمع بينهما في ما يصفه ـ في سياق التحوّل داخل المثاليّة الترنسندنتاليّة من فلسفة الأنا إلى فلسفة الطبيعة ـ على أنّه «التهوّي المطلق للعقل والكينونة» .

وبيّنٌ من هذا التمشّي الهيغليّ في تشخيص ذلك المفْرَق الميتافيزيقيّ الذي بات يحكم مسرى تطوّر المثاليّة الترنسندنتاليّة أنّه يتعدّى العبارة البسيطة للمقابلة الرئيسة بين الذاتيّ المطلق والموضوعيّ المطلق، فيدقّق في التركيبة الداخليّة لطرفيْ المقابلة، فإذا هي تحصُل في نظره بين ذاتٍ ـ موضوع ذاتيّة (تتجسّد على غاية عبارتها في نسق فيشته) وبين ذاتٍ ـ موضوعٍ موضوعيّة (بدأت تتعيّن في سياق ما انتهى إليه شلّنغ الأوّل من فلسفة في الهويّة المطلقة). فالأمر لم يعد يجري مجرى المقابلة المجرّدة بين طرفيْن متباينيْن تماماً (كمثل ما يحصل بين الذات والموضوع)، بل صار يتعلّق بتقابل مركّب بين إمكانيْن ميتافيزيقيّيْن فعليّيْن في التفكير، ينطوي كلّ منهما على تدبير بعينه لتأليفٍ بعينه بين الذاتيّ والموضوعيّ : فإمّا خطّة تفكير في الذات ـ الموضوع الذاتيّة، وإمّا خطّة تفكير في الذات ـ الموضوع الموضوعيّة.

غير أنّ الأدبيّات الهيغليّة كانت قد درجت في الأوّل على تصوّر مناظرة هيغل في **كتاب الفرق** لهاتيْك الخطّتيْن المتلازمتيْن في التفكير المثاليّ كما لو كانت انتصاراً ميتافيزيقيّاً صريحاً للخطّة الثانية ضدّ الخطّة الأولى، فكان يكون هيغل الْتمس من خلال تلك

المناظرة أن ينصر مثاليّة شلّنغ ضدّ مثاليّة فيشته[86]. وممّا قد

(86) ولا غرابة في ذلك ما دامت الأدبيّات الهيغليّة ـ كما بسطنا ذلك في صدر هذه المقدّمة ـ قد تقيّدت في الأوّل بتصوّريْن متداخليْن: تصورٌ لتفكير هيغل الأوّل على أنّه بالجوهر تفكير ثيولوجيٌّ لن يرتقيَ إلى الفلسفة المحض إلاّ في بداية طور ينا كما لو كانت الشّركة الفلسفيّة بين هيغل الأوّل وشلّنغ الأوّل أوّلَ عهد هيغل بالفلسفة، وتصوّرٌ لتاريخ تطوّر المثاليّات الألمانيّة على أنّه نموّ متّحد ومنسجم قد تمّ على وتيرة متّصلةٍ، كما لو كانت «المثاليّة الألمانيّةُ» مجرّد طور «بعد ـ كَنْتيّ» يمتدّ وفق الرّسم الثلاثيّ المتهافت من المثاليّة الذاتيّة (فيشته) إلى المثاليّة الموضوعيّة (شلّنغ) لينتهي إلى المثاليّة المطلقة (هيغل)، كأنّ فلسفة **المطلق** كانت تكون حكراً على الهيغليّة (والحال أنّ المثاليّة الترنسندنتاليّة عند فيشته قد انقلبت في عرض 1804 منقلبَ فنومينولوجيا في المطلق، وأنّ شلّنغ الأوّل قد احتكم منذ 1800 إلى فكرة بعينها في المطلق بما هو سيّانيّة الذاتيّ والموضوعيّ يتهوّى عندها الأنطيُّ والمنطقيُّ).

وعليه فمن الطبيعيّ أن تُفهم الشّركةُ الفلسفيّةُ بين هيغل الأوّل وشلّنغ الأوّل ـ في سياق ذينك التصوّريْن الدارجيْن ـ على أنّها انتصارُ هيغل لمثاليّة شلّنغ الأوّل ضدّ مثاليّة فيشته. لكنّنا كنّا قد رأينا أنّ المنقلَب النظريّ الحاسم الذي تحوّل عنده المشكل الهيغليّ إلى مشكل فلسفيّ بحت إنّما قد حصل في سياق تلك الشّركة النظريّة التي جمعت هيغل الأوّل بهولدرلين، فذلك هو في ما نقدّر أوّل عهد هيغل بالشأن الميتافيزيقيّ كما تبيّن لنا في ما أسلفنا من هذه المقدّمة. وسنرى في ما سيتلو كيف تخرج مناظرة هيغل للمثاليّة الترنسندنتاليّة تماماً عن منطق الانتصار لهذا الوجه أو ذاك من وجوه المثاليّة الألمانيّة، وكيف تتنزّل عين المناظرة كتملّك نظريّ للمقام الترنسندنتاليّ الذي تشترك فيها جميع تلك المثاليّات (بما فيها مثاليّة شلّنغ الأوّل، على الأقلّ إلى حدود عام 1800)، ثمّ كيف تنتقل ـ وفق عين الحدوسات التأمّليّة في الرّوح والحياة التي درج هيغل الأوّل على التحقّق من سدادها ـ **إلى استحداث مقام تفكير جديد يخصّ الفلسفة في حدّ ذاتها** (لا التفكير المثاليّ)، تعني ما يسمّيه نصّ 1801 بالنظر التأمّليّ الذي صار هيغل يحتكم إليه في تنزيل المفارق النظريّة الرئيسة للمثاليّات الألمانيّة. فلذلك لا نتأوّل النصّ الاستهلاليّ لـ **كتاب الفرق** على أنّه إظهار للفرق بين مثاليّة فيشته ومثاليّة شلّنغ وحسب، بل نتأوّله ـ ومن وجه جذريّ ـ على أنّه في الوقت ذاته بداية تقرير ضرب من الفُرْقان الحاصل بين الترنسندنتاليّ والتأمّليّ (ليس هو من باب التلويح بطور مثاليّ جديد كان يكون طور المثاليّة المطلقة): فرأس الأمر في **كتاب الفرق** أنّ هيغل قد تأتّت له ـ من حيث ساءل الفلسفة على حيالها ـ جملةٌ من الحدوسات النظريّة الحاسمة تتّصل بما كان قد خاض فيه في نهاية طور فرانكفورت **وتنتقل به ممّا هو تهذيب إتيقيٌّ للفلسفة إلى ما هو من قَبل التهذيب التأمّليّ للتفلسف.** لقد بلغ هيغل في نصّ 1801 **تخريجاً نقدياً في فلسفة الفلسفة** هو الذي سييسّر له بداية التفكير في نسق الفلسفة من جهة ما هي «علم تأمّليّ»، ثمّ إخراج ذلك النسق في صيغ متنوّعة وعلى مرّ طور ينا. لكنْ ما يشغلنا في هذا الموضع هو الوقوف في نصّ =

يجوّز[87] مثل هذا التصوّر هو أنّ نصّ 1801 الذي ينخرط فيه هيغل لأوّل مرّة في مناظرة فلسفيّة علنيّة لراهن التفكير المثاليّ إنّما يندرج على الحقيقة في سياق شِرْكة فلسفيّةٍ جمعت بين هيغل وشلّنغ (من 1801 إلى 1803)، وهي شِرْكةٌ تجسّدت بالفعل في نشرهما المشترك (من تموز/يوليو 1801 إلى آيار/مايو 1803) للـ**جريدة النقديّة للفلسفة** das *Kritische Journal der Philosophie*، وهي عين الجريدة التي نُشر فيها **كتاب الفرق**. لكنْ إذا شئنا تفحّص حقيقة تلك الشّركة الفلسفيّة بين هيغل وشلّنغ كيف تقوم على تصالب وتلاقح نمطيْن مختلفيْن في التفكير، وإدراك كيف يتميّز نمط التفكير عند هيغل جذريّاً من النمط الذي عند شلّنغ، وأنّ الأمر لا يجري لدى هيغل مجرى الانتصار لمثاليّة شلّنغ بقدر ما يتعلّق بوجوب ضبط «المفهوم العامّ» للطور المخصوص الذي بلغته المثاليّة الترنسندنتاليّة عند انفراق مثاليّة شلّنغ من مثاليّة فيشته، فحسبُنا أنْ نقارن عندئذ بين ما يردُ في **النصّ الاستهلاليّ** لـ**كتاب الفرق** وما يفترضُه من أطوار تطوّر خاصّة بالمشكل الهيغليّ وبين تطوّر فلسفة شلّنغ في حدّ ذاتها من 1797 إلى 1800 ثمّ في علاقتها بمثاليّة فيشته. فكما يتأكّد لدينا أنّ

1801 (وبخاصّة **النصّ الاستهلاليّ**) على كيفيّة تدبير هيغل الأوّل لتلك الحدوسات النظريّة عن أيّ موقف فلسفيّ مخصوص تصدر وأيّ خطّة نظر ميتافيزيقيّة محكمة تفترض. فلذلك **لن نحتكم في عرض مناظرة هيغل لفلسفات العصر إلاّ إلى ما تحتكم إليه هي نفسُها، نعني سؤال هيغل الأوّل في الفلسفة برأسها** من حيث استقرّ في نصّ 1801 على حروفه النقديّة.

(87) انظر في ما يتعلّق بالآراء الدارجة في الشّركة التي جمعت هيغل الأوّل وشلّنغ الأوّل: Henry Silton Harris, *Le Développement de Hegel = Hegel's Development*, collection raison dialectique, 2 vols., traduction française sous la direction de Philippe Muller ([Lausanne]: L'Âge d'homme; [Paris]: [Centre de diffusion de l'édition], 1981), vol. 2: *Pensées nocturnes: Iéna 1801-1806 = Night Thoughts*, trad. par le centre d'études hégéliennes et dialectiques de Neuchâtel...; sous la dir. de Philippe Muller et Eric Vial (Lausanne; [Paris]: L'Âge d'homme, 1988), pp. 7-12.

المشكل الهيغليّ لم يكُ في أيّ طور من أطواره الفائتة مشكلاً كنتيّاً بحتاً، كذلك سنرى الآن أنّه في فاتحة طور يينا ليس البتّة مشكلاً شلّنغيّاً : فإذا نظرنا في المشكل الهيغليّ على أطوار نشوئه ـ in status nascendi ثمّ في تصيّره ـ in status procedendi هاهنا مشكلاً فلسفيّاً معلناً، يتّضح لنا أنّه قد أصبح يتعلّق رأساً باسْتخلاص فكرة الفلسفة التي تجب عن تلك الحدوسات الإتيقيّة والرّوحيّة التي ما انفكّ هيغل الأوّل يتفحصّها على محكّ التاريخ الرّوحي والفكريّ للإنسانيّة الحديثة، وهو التاريخ الذي بدأ يتراءى لهيغل، إذْ يحلّ بيينا أنّه ينذر لا محالة بهِلّ طور جديد لا عهد للإنسانيّة به. ولذلك تتقيّد مساءلة هيغل للفلسفة في **كتاب الفرق** بالنظر في **ميقات الفلسفة** كيف يقتضي منها أن تضطلع ـ من زاوية النظر التأمّليّ ـ بالمشاكل المتعلّقة بتاريخيّة الرّوح : فالفلسفة لا تطرأ في الزمان كيفما اتّفق، وإنّما تنجم بضرورة تاريخيّة متى تبلغ ثقافة العصر ـ في وجوهها كلها ـ حدّاً من التمزّق والانفصام فترتفع عنها إمكانات الوحدة والالتئام كلها. لكنْ قبل أن نبسط ـ على التدقيق ـ حروف المساءلة الهيغليّة للفلسفة، لنقفْ بعامّة على طبيعة تطوّر تفكير شلّنغ الأوّل ونقارنه بما ثبت لدينا من أمر تطوّر التفكير الهيغليّ، ليتبيّن لنا الفرق الحاصل بين مشكل شلّنغ والمشكل الهيغليّ، وهو الفرق الذي لم يغفل عنه هيغل في ما أتاه من مناظرة فلسفيّة لراهن المثاليّة الترنسندنتاليّة كما تحقّق في نسقيْ فيشته وشلّنغ، وإنْ كان من أغراض تلك المناظرة أن تشدّد على ما به تخالف مثاليّةُ شلّنغ مثاليّةَ فيشته.

لقد قرَن شلّنغ (من 1797 إلى 1800) بين شاغليْن نظريّيْن مختلطيْن، نعني مشروع إرساء «فيزياء تأمّليّة» تحتكم إلى فلسفة الطبيعة، ومشروع المرور بمعيّة هذه الفلسفة في الطبيعة من فقه العلم

إلى نسق الهويّة(88). ولذلك تأدّى الأمر لديه إلى النظر في مشكل علاقة الفلسفة الترنسندنتاليّة بفلسفة الطبيعة، وهو المشكل الذي سيتصيّر في 1800/ 1801 محلّ الخلاف النظريّ الصريح بين شلّنغ

(88) في 1797 يصدر شلّنغ *Ideen zu einer Philosophie der Natur*، ثمّ يعزّز عين المنحى النظريّ فيصدر في 1798، *Von der Weltseele*، وفي 1799 *Erster Entwurf eines Systems der Nautrphilosophie*، وفي 1800، *System des transzendentalen Idealismus*، لكنّه يصدر في عين السنة في أوّل كرّاس من جريدته في الفيزياء التأمّليّة مقالاً: Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, «Allgemeine Deduktion des dynamischen Prozesses oder der Kategorien der Physik,» *Zeitschrift für spekulative Physik* (1800).

والبيّن من هذا النشاط العلميّ لشلّنغ أنّه قد جمع في عين الطور بين مشروع تأسيس فلسفة الطبيعة وبين النظر في إمكان استكمال مثاليّة فيشته كما وردت في نصّ 1794. ولذلك يمثّل الطور الذي يمتدّ من 1796 إلى 1800 طور مناظرة شلّنغ الأوّل لمثاليّة فيشته، بعد أن كان في 1794 قد تحرّك في سياقها المخصوص حين أصدر *Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt*، ثمّ في 1795، *Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen*، ثمّ يدخل في مناظرة مباشرة لمثاليّة فيشته في 1796/ 1797 حين كتب *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre*.

انظر في ما يتعلّق بهذا الطور من فلسفة شلّنغ الأوّل على دقائقه: Walter Schultz, *Einleitung*, in: Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *System des transzendentalen Idealismus*, Philosophische Bibliothek; 254, Mit einer Einleitung von Walter Schulz (Hamburg: Felix Meiner, 1962), ss. IX-XLIV; Frank und Kurz, Hrsg., *Materialen zu Schellings philosophischen Anfängen*, ss. 7-49; Wolfgang Wieland, «Die Anfänge der Philosophie Schellings und die Frage nach der Natur,» ss. 237-279; Ernst Bloch, «Nautr als organisierendes Prinzip - Materialismus beim frühen Schelling,» ss. 292-304, und Manfred Frank, *Eine Einführung in Schellings Philosophie* (Frankfurt am Main: [n. pb.], 1985), ss, 71-132: (= V. Von der Wissenschaftslehre zum Transzendentalphilosophie; VI. Die naturphilosophische Abkehr von Fichte; VII. Die Identitätsphilosophie).

وفيشته الذي بلغ حدّ القطيعة. فيمكن القول إذاً إنّ **كتاب الفرق** قد عاصر نشوء ذلك الخلاف النظريّ وانتهاءه إلى مخالفة تحصل في صلب مجرى تطوّر المثاليّة الترنسندنتاليّة من حيث شاء لها شلّنغ أن تقترن بفلسفة الطبيعة التي تقوم في نظره مقام الأسّ في استنباط الفاهمة (die Intelligenz) والأنا، وهو الأمر الذي دفعه فيشته صراحةً ولم يرَ فيه إلاّ محاولة لن تفلح في الخروج عن سياق «فقه العلم»[89]، تماماً كما كان كَنْت نفسُه في تموز/ يوليو 1799 قد خلع

---

(89) في رسالة يكتبها فيشته لشلّنغ بتاريخ 31. 5. 1801 يقول له فيها ما يلي:

«Ich glaube z. B. und glaube es erweisen zu können, daß Ihr System in sich selbst (ohne stillschweigende Erläuterungen aus der Wissenschaftslehre) keine Evidenz hat, und durchaus keine erhalten kann (...)

Die Fragen, ob die Wissenschaftslehre das Wissen subjektiv, oder objektiv nehme, ob sie Idealismus sei, oder Realismus, haben keinen Sinn; denn diese Distinktionen werden erst innerhalb der W. L. gemacht, nicht außerhalb ihrer und ihr vorher; auch bleiben sie ohne die W. L. unverständlich. Es gibt keinen besondern Idealismus, oder Realismus, oder Naturphilosophie u. dergl., die da wahr wären; sondern es gibt überall nur Eine Wissenschaft, dies ist die W. L.: und alle übrigen Wissenschaften sind nur Teile der W. L. und sind wahr, und evident, nur inwiefern sie auf den Boden derselben ruhen. in: Frank und Kurz, *Materialen zu Schellings philosophischen Anfängen*, s. 156.

فالظاهر من ردّ فيشته على مقالة شلّنغ في تطوير المثاليّة الترنسندنتاليّة في اتّجاه فلسفة الطبيعة أنّ فيشته لم يستسغْ البتّة تلك المقالة، بل رأى فيها تنكّراً شنيعاً، لفقه العلم ورِدّة بالنسبة إلى ما بلغه، لذلك لم يتراء لفيشته أيّ إمكان في أن تستقيم فلسفة شلّنغ في الطبيعة خارج نسق فقه العلم بما هو «العلم الوحيد الممكن»، فلا تكون فلسفة الطبيعة ممكنة في حدّ ذاتها إلاّ كباب من أبواب فقه العلم.

لكنّ شلّنغ يدرك جيّداً (كما يتبدّى من ردّه على رسالة فيشته، في 3. 10. 1801) أنّ الأمر قد أمسى محلّ خلاف، فأخذ يجادل فيشته في ما هو «مواضع فرق - Differenzpunkte» يرجعها إلى «الموضع الرئيس للفرق بينهما und hier ist ein Hauptpunkt unserer Differenz»، ويعني به أنّ فيشته لم يفهم فلسفة الطبيعة إلاّ على نحو اعتباطيّ جدّاً حتّى أنّه يجهل تماماً أنّ هذا الجانب من نسق شلّنغ يمثّل جهةً غريبة تماماً عن =

علَنا عن ذمّته أيَّ وجه قد يكون فقه العلم لفيشته ينتسب على نحوه إلى النقديّة الترنسندنتاليّة[90]. وعليه فالمشكل الشلّنغيُّ يندرج، كما هو بيّنٌ، في سياق التفكير في إمكان فلسفة في الطبيعة يكون من ناصيتها أن تتعدّى المقابلة التي قدّر أنّ مثاليّة فقه العلم عند فيشته قد انحبست داخلها، نعني المقابلة التي تحصُل بين الأنا واللاأنا والتي تطال الوجه الذي يضع على نحوه الأنا ذاتَه متطابقاً مع ذاته. فلذلك يشدّد شلّنغ على فكرة **استقلاليّة فلسفة الطبيعة** عن المثاليّة الترنسندنتاليّة، من حيث تتقرّر الطبيعة لديه كطرف مغايرٍ يخرج على مقابلة الأنا واللاأنا، بل يتقدّم بإطلاق كلّ تفكّر ووعي بالذات، فإنّما هي نشاطٌ موضوعيٌّ يتنتّج من تلقاء نفسه.

لكن إذا كان مشكل شلّنغ قد تعيّن من 1797 إلى 1800 على أنّه يندرج أساساً في سياق المثاليّة الترنسندنتاليّة، فتقيّد بالنظر في وجه استكمال مثاليّة فقه العلم عبر صياغة فلسفة في الطبيعة تخرج على خطّة الأنا، فإنّ المشكل الهيغليّ قد تعيّن في الطور نفسه تقريباً على أنّه يرجع في جوهره إلى التفكير في المغزى الإتيقيّ للتاريخ، حتّى أنّ فكرة الحياة ـ في صياغتها الديالكطيقيّة كوصل الوصل واللاوصل ـ قد صارت هي نفسُها من زمام ذلك التفكير في التاريخ الذي يفضي

نسق فقه العلم. انظر: المصدر المذكور، ص 165 ـ 166: «daß Sie sich von... Naturphilosophie einen so willkürlichen Begriff machen, da Sie ja selbst bekennen, daß diese Seite meines System eine Ihnen noch völlig unbekannte Region ist».

(90) انظر: Immanuel Kant, *Oeuvres philosophiques*, bibliothèque de la pléiade; 286; 317; 332, édition publiée sous la direction de Ferdinand Alquié ([Paris]: Gallimard, 1980-1986), vol. 3, pp. 1211-1212: «Déclaration à l'égard de la doctrine de la science de Fichte»,

«إنّي أعتبر فقه العلم لفيشته نسقاً لا يمكن البتّة أن يؤخَذ به».

إلى تقرير ونسخ فكرة الحياة ضمن فكرة الرّوح. فهيغل حين يقوم في فاتحة طور يينا إلى مناظرة الرّاهن الميتافيزيقيّ للمثاليّة الترنسندنتاليّة ليبرز المفارق النظريّة التي أمست تتفعّل في صلبها كإمكانات تفكير مختلفة جذريّاً، فإنّما يأتي تلك المناظرةَ من زاوية عين التفكير في المجرى الرّوحيّ ـ الإتيقيّ للتاريخ الذي كنّا رأيناه قد بدأ يرسخ على وثاقته من التفهّم الديالكطيقيّ لعلاقة المتناهي باللامتناهي، وينصّ على وجوب أن تضطلع الفلسفة ـ وإنْ من وجه ما زال نقديّاً وحسب ـ بمهمّة تبريز محدوديّة كلّ طرف متناهٍ ثمّ بوجوب انتساخ تلك المحدوديّة في سياق تفعّل اللامتناهي في المتناهي. وعليه فهيغل لا يقف في **كتاب الفرق** عند بيان الفرادة النظريّة لمشكل شلّنغ بالنظر إلى مثاليّة فيشته، بل يتعدّى ذلك ـ وفي غضون بيانه للفرْق بين نسق فيشته ونسق شلّنغ في الفلسفة ـ ليسأل عن الفلسفة في حدّ ذاتها ومن زاوية عين التفكير الذي زاوله ـ مذْ 1798 ـ في المغزى الرّوحيّ ـ الإتيقيّ للتاريخ (وليس من زاوية مشكل شلّنغ في فلسفة الطبيعة والهويّة المطلقة وحسب)، وهو ما سيتأدّى لديْه إلى إخراج فكرة في التأمّليّ يقوم من الفلسفة مقام الأسطقْس الذي به تتجاوز زاوية النظر الترنسندنتاليّ (التي استقرّت إليها مثاليّةُ فيشته كما مثاليّةُ شلّنغ)[91].

(91) فالآكدُ أنّ فكرة هيغل في النظر التأمّليّ ـ die Spekulation التي سنراها تتقرّر خلال نقده للتفكّر المجرّد وبيان وجوب انتساخه ضمن التفكّر التأمّليّ (الذي يخرج على سياق الحدس الترنسندنتاليّ ليسلك كحدس عقليّ للمطلق)، هي التي كان لها شديدُ الوقع على تفكير شلّنغ الأوّل في الطور الذي كان فيه بصدد إرساء فلسفة في الطبيعة يمرّ بها من المثاليّة الترنسندنتاليّة إلى فلسفة الهويّة المطلقة كما سيعرضُها في: *Darstellung meines Systems der Philosophie*, 1801.

ولقد قام ك. دوزنغ للتحقّق من ذلك الوقع إلى مقارنة نشرتيْ نصّ شلّنغ: **أفكار في فلسفة الطبيعة** (نشرة 1797 ونشرة 1803)، وتبيّن له أنّ شلّنغ قد غيّر جذريّاً من فكرته في النظر التأمّليّ من 1797 إلى 1803: فبعد أن كان يفهم النظر التأمليّ على أنّه بالجوهر فصلٌ مطلقٌ ـ als absolute Trennung هو بمثابة «الآفة التي تلمّ بفكر الإنسان ـ eine =

لذلك لا يسائل هيغل الفلسفةَ من حيث راهنها الترنسندنتاليّ وحسب، بل يضبط سؤاله عن الفلسفة **من حيث زمانُها وميقاتُها المخصوص**، عمّاذا تنجم الحاجة إلى الفلسفة تاريخيّاً، ومتى تهلُّ تلك الحاجةُ، ثمّ كيف تضطلع بفهم زمانها فتفعل فيه، لكنّه يَسَّاءَلُ عن ذلك كلّه مهتدياً بعين التفهّم الإتيقيّ للتاريخ :

«ولا ريب أنّ كلّ فلسفة إنّما تصدر عن عصرها، وعن اللاإتيقيّة إذا ما شاء المرءُ أن يفهم تمزّق ذلك العصر على سبيل انعدام الإتيقيّة ـ als Unsittlichkeit؛ لكنّ الفلسفة لا تفعل ذلك إلاّ لتغيّرَ ما بالإنسان فتستصلحه ضدّ فساد العصر، ولتحفظَ الجملةَ ـ die Totalität التي مزّقها الزمانُ»(92).

فهيْهات أن يكون قد انقطع على هيغل في **كتاب الفرق** حبلُ التفهّم الإتيقيّ لمجرى التاريخ، لينقلب فيه إلى مناصر لهذه المثاليّة أو تلك أيّاً كان وجه تسليمه بالمفارق النظريّة الفاعلة في تاريخ تطوّر

«Geiteskrankheit des Menschen» (1797 : ص XVIII)، يكتفي شلّنغ في النشرة الثانية بتعويض عبارة النظر التأمّليّ ليضع محلّها عبارة «التفكّر المجرّد ـ die bloße Reflexion» (1803 : ص 5)، فلم يعد النظر التأمّليّ هو الذي يقوّض اتّحاد الفكر بالعالم، ويهدم أساس الوجود الإنسانيّ، بل صار التفكّر من حيث يسلك مسلكاً صورانيّاً مجرّداً هو العلّة في ذينك التقويض والهدم. لكن هذا المعنى في التفكّر وذلك المعنى في النظر التأمّليّ هما ما يقرّرهما هيغل في **كتاب الفرق**: فهيغل قد شدّد على القرابة التي تجمع النظر التأمّليّ بالحدس العقليّ خاصّة في تقابلها مع القرابة التي تجمع التفكّر المجرّد مع الحدس الترنسندنتاليّ. لقد اهتدى شلّنغ في إخراج فلسفة الهويّة المطلقة بالمعنى الهيغليّ في النظر التأمّليّ بما هو من زمام العلم بالمطلق، يعبّر عنه شلّنغ على أنه «المعرفة العقليّة المحض بالمطلق». انظر : Klaus Düsing, «Spekulation und Reflexion. Zur Zusammenarbeit Schellings und Hegel in Jena,» *Hegel-Studien*, Bd. 5 (1969), ss. 95-128.

وقارن: Harris, *Le Développement de Hegel = Hegel's Development*, vol. 2: *Pensées nocturnes: Iéna 1801-1806 = Night Thoughts*, pp. 60-70.

(92) انظر ص 125–126 من هذا الكتاب .

المثاليّة الترنسندنتاليّة. فها أنّ هيغل يقرن **نجْمَ الفلسفة** (das Hervorgehen der Philosophie) بما يبلغه العصر نفسُه من لاإتيقيّةٍ تتعيّن في رسوخ الزمان على التمزّق والانْفصام وتقطُّع أوصال الحياة. فالفلسفة لا تحلّ متى تضطلع الثقافةُ وتكاوينُها (السياَسية والأخلاقيّة) بصيانة أواصر الوحدة الإتيقيّة التي تربط بين الأطراف المتقابلة، وتجعلها تستمرّ على الْتئامها وائْتلافها (وإنْ بتقابل وتضادّ حيّ). فالـ«متى» المخصوصة التي تنجم الفلسفة في سياقها إنّما هي «متى» تعرى من الإتيقيّة أصلاً. غير أنّ هذه «المتى» اللاإتيقيّةَ تحيل إلى وضع تاريخيّ بعينه، يصفه الشاهد أعلاه على أنّه من أفاعيل الزمان نفسه : الزمان حين يمزّق الجملة الإتيقيّة ويُفسدها من حيث يمكثُ على رسوخ التمزّق والتعارض بين الأطراف المتقابلة لكأنّ كلّ طرف منها مطلقٌ ساكنٌ لا يفوتُ. ذلك هو على التدقيق الآن التاريخيُّ الذي تعرض فيه **الحاجةُ إلى الفلسفة.**

«إنّ الحاجة إلى الفلسفة تنبعث حين تزول القدرةُ على التوحيد وتمّحي من حياة البشر، وحين تكون المتقابلاتُ قد فقدت رباطَها الحيَّ وتفاعلَها، فتصير قائمة برأسها؛ إذّاك تظلّ تلك الحاجة عرَضاً من الأعراض»[93].

فالحاجة إلى الفلسفة لا تتقرّر في نظر هيغل كما لو كانت رأساً من قبيل الحوائج النظْرانيّة البحتة التي كانت تكون خاصّة بمجرى تطوّر المثاليّة الترنسندنتاليّة في حدّ ذاتها، بل تنجم تلك الحاجة ـ في الأصل ـ **من صميم الحقيق اللاإتيقيّ** لحياة البشر. فكلّما أفسد الزمانُ الثقافةَ وهوتْ تكاوينُها، فارتفعت عن حياة البشر قوّة

(93) انظر ص 127–128 من هذا الكتاب .

التوحيد، وزال الرّباط الحيّ الذي يأصر الأطراف المتقابلة، يكون قد حان آنُ الحاجة إلى الفلسفة. وعليه فهذه الحاجة إنّما هي **حاجة إتيقيّةٌ** تنمّ عن وضع تاريخيّ غير إتيقيّ بقدر ما تكون **حاجة ميتافيزيقيّةً** تحين حيث لا فكاك للفلسفة من أن تضرب إلى تقويض ونسخ التقابلات (die Gegensätze) التي ترسّخها شبكة العلاقات الثابتة التي كنّا رأينا أعلاه أنّ الذهن هو الذي يوطّدها فيمعن بذلك في التنوّع إلى ما لا نهاية فيه. فالحاجة إلى الفلسفة تنبعث إذًا حين تقتضي حياةُ البشر ذلك، أي حين تكون تلك الحياة قد أمعنتْ في وضع تاريخيّ بعينه، هو وضع التمزّق والانفصام. ولذلك يفتتح هيغل الموضع الذي يخصّصه للخوض في الحاجة إلى الفلسفة بالتشديد على أنّ الانفصام هو مصدرُ تلك الحاجة، وأنّه يشكّل ـ من حيث صار «ثقافةَ العصر» نفسها ـ «الوجه المعطى وغير الحرّ» للشّكل الذي اتّخذْته تلك الثقافةُ[94].

إلاّ أنّ ذلك الانْفصام ينبغي ألاّ يُفهم هاهنا على معنى سلبيّ مجرّد، أي كما لو كان آفةً طارئة أو عرَضاً فاسداً، وكما لو كان يتحتّم على الفلسفة أن تدفعه عنها دفعاً وتصدّه صدّاً، فكان يكون بوسعها أن تبرأ منه. فما دامت الفلسفةُ نفسُها قد ثبتَ أنّها من زمام الزمان، وأنّ آنَ الحاجة إليها لا يحين إلاّ بمقتضى تاريخيّ يخصّ مجرى نماء الحياة البشريّة، لم يبق للفلسفة مذّاك إلاّ أن تتدبّر الانْفصام من وجه بعينه سيتبيّن لنا ـ من بعد حين ـ أنّه **وجه روحيٌّ** تضطلع على نحوه الفلسفةُ بمقتضى زمانها :

«إنّما الشاغل الأوحد للعقل أنْ ينسخ مثل تلك المتقابلات التي ترسّختْ؛ ولا يعني هذا الشاغل أنّ العقل كأنّه كان يقابل بعامّة

(94) انظر ص 125 من هذا الكتاب .

التضادَّ والتقييدَ، لأنّ الانفصام الواجبَ عاملُ - ein Faktor الحياة التي تتكوّن أبداً من وجهٍ متضادٍّ، والجملةَ الجامعةَ لا تكون ممكنةً في أرفع مُحاياةٍ إلاّ عبر ترميم ما انفصمَ شديداً. فالأَوْلى أن يستوضع العقل نفسَه ضدّ التثبيت المطلق للإنفصام الذي يكون بذهنٍ. . . »(95).

فالتدبير الرّوحيّ للانفصام يبدأ بالتسليم **بوثاقة الانفصام من الحياة نفسها**، ذلك أنّ الحياة نفسها لا تَتَنَتَّجُ إلاّ من حيث تتضادّ أبداً، وتنفصم إلى ما لا نهاية فيه. ولذلك يفهم هيغل الانفصام على أنّه «فاعلُ حياةٍ»، بل ما يجعل الحياة نفسها حَيِيَّةً جدّاً، فلا تحصل كجملةٍ حيّة على قصارى الحيويّة إلاّ من حيث يحاييها الانفصامُ، فيؤجّج فيها ما به تَلأَمُ ما انفصد وتضمُّ ما انفصم. وهذا هو عين ما كان هيغل قد بلغه عند منتهى طور فرانكفورت عندما شرع في إخراج الصياغة الديالكطيقيّة لفكرة الحياة في اقترانها بفكرة الرّوح.

غير أنّ ذلك التدبير الروحيّ للانفصام بما هو انفصام ينتج من صلب الحياة، يقتضي كذلك تمييز **الانفصام الحيّ** من ذلك **الفصْم الفاسد** الذي يحصل من جرّاء فعل التثبيت (das Festsetzen) الذي يتوسّله الذهن في ترسيخ الأطراف المنفصمة وتوطيدها على تقابلها المطلق. فهذا الفصم الذي يأتيه الذهن يظلّ على الحقيقة «انفصاماً نسبيّاً»، بل «جغرافيّاً» لا يحصلُ إلاّ على شاكلة «التفكّر الرّاسخ» الذي يفصم عالم «الوجود المفكّر والمفتكَر» عن عالم الحقيق، فيقع «في الشمال الغربيّ»(96). وذلك يعني أنّ تمييز الانْفصام الحيّ من الفصم الذي يأتيه الذهن إنّما يقوم على ضرب من **جغرافيّة التفكير**

---

(95) انظر ص 127 من هذا الكتاب.

(96) انظر ص 128 من هذا الكتاب .

يستحدثه هيغل قصد تقييد المحلّ، بل «المناخ» الخاصّ بالانْفصام المجرّد: فمثْل ذلك الفصم والتثبيت المطلق لا يظّهّرُ إلاّ في إقليم بعينه وتحت مناخ بعينه، لكأنّ تدبير تاريخيّة الفلسفة يتعدّى هاهنا مسألة الأطوار والحقب والأزمنة، ليصير شأن تربة وأرض يظّهّر عليها الانفصامُ ويتمكّن منها:

«فالعرَضيّة تكون عرضيّةً في الزمان من حيث تُحدَسُ موضوعيةُ المطلق كتقدّم في الزمان؛ لكنّها من حيث تظّهّرُ كتجاورٍ في المكان يكون الانفصامُ إقليمياً»[97].

وعليه فللانْفصام المجرَّدِ آنُه وأَيْنُه. فأمّا أينُ اظّهاره ففي الشمال الغربيّ حيث تمكّن «التفكّر الرّاسخ» من منابت التفكير نفسها و«عشّش فيها»، وأمّا آنه ففي ما بلغته المثاليّةُ الترنسندنتاليّة من طور في تدبير موضوعيّة المطلق من حيث صارت مجرّد مطلوب يُتعقّب فلا يُدرك، ما دام ذلك الطور قد انتهى إلى المقابلة الأمّ بين ذات - موضوع ذاتيّة وبين ذات - موضوع موضوعيّة (أو قل بين الفكر والكينونة)، لكن من دون أن يستقرّ بعدُ إلى السبيل التي يتحقّق عليها تهوّي الفكر والكينونة بما هو المطلق برأسه. لكن تلك هي على الحقيقة **مهمّةُ الفلسفة** الحاصلةُ بمقتضى الحاجة إليها. فالحاجة إلى الفلسفة على المعنى الذي تبيّن لنا إلى الآن، إنّما تلوّح بمهمّةٍ لا فكاك للفلسفة من القيام لها. ولْيبقَ منّا على بال أنّ نصّ **استهلال كتاب الفرق** يقرن تماماً بين تلك الحاجة وهذه المهمّة. وهذا الاقتران هو الذي سيتعيّن في نهاية المطاف على أنّه محلّ تحصيل المطلق من حيث لا «يؤوب إلى نفسه - Das Zu-sich-selbst-kommen» من ظهوره المنفصم إلاّ بقدر ما يتأكّد روحاً متوطّناً من الزمان «يصلحُ

(97) انظر ص 128 من هذا الكتاب.

بنفسه الانْسجام المتمزّق» و«يشكّل الانسجام من تلقاء فعله»[98].

غير أنّ نصّ **الاستهلال** ـ إذْ يقرّر ذلك الاقتران ـ يبلغ فيه أشدّ مواضعه عواصةً: اقْتران الحاجة إلى الفلسفة بمهمّتها لا يعرضُ إلاّ من وجه ما **تفترضُه** الفلسفة في حدّ ذاتها (als ihre Voraussetzung)، أيْ «بما هي عينُ الماهيّة الحيّة الواحدة والمغايرة ـ als ein und dasselbe und als ein anderes lebendiges Wesen»[99]، لكأنّ الحاجة إلى الفلسفة لا تحصلُ إلاّ متى تظّهر ماهيّةُ الفلسفة في شكل جزئيٍّ بعينه هو الذي تقوم في سياقه إلى المطلق بما هو مقصدُها[100]. فلا ندري لأوّل وهلةٍ كيف تندرج مقالة انْتِجَام الفلسفة في «شكل حيٍّ» هو الشكل التاريخيّ الذي تتّخذُه كظاهرةٍ متزمّنةٍ ضمن مقالة «الماهيّة

---

(98) انظر ص 125–126 من هذا الكتاب. «لو تفحّصنا صورة الجزئيّة التي تحملها فلسفةٌ مّا، لوجدنا أنّ هذه الفلسفة تنجم من ناحية عن الأصالة الحيّة للرّوح الذي يستضلح بنفسه الإنسجام الذي تمزّق فيها، فيكون قد شكّله من تلقاء فعله...».

(99) انظر ص 125 من هذا الكتاب.

(100) إنّ قول هيغل هاهنا بماهيّة حيّة للفلسفة تظّهر كماهيّة مغايرةٍ، ولكنّها تفترض في اقتران الحاجة إلى الفلسفة بما تندب له الفلسفة، يظلّ من أشدّ مقالات **كتاب الفرق** عواصةً. فما الحيلة إذّاك في الجمع بين تقرير تاريخيّة الحاجة إلى الفلسفة وبين تبرير عين الحاجة بما هي مفترَض منطقيٌّ يصدر عن عين الماهيّة الحيّة الواحدة من حيث تكون غير نفسها؟

ومع أنّ ف. ك. تسِمّرْلي يحاول الخروج من هذا الإحراج النظريّ من باب تقرير تلك الماهيّة الجوانيّة الحيّة للفلسفة على أنّها لا تعدو كونها طريقةَ الفلسفة (فيقول: Das in der ursprünglichen Fassung der Frage erfragte Wesen der Philosophie bestimmt sich mithin als ihre Methode)، فالإحراج يظلّ في نظرنا هو هو، لأنّه يُنتقل به من سؤال عمّاذا تصدر الحاجة إلى الفلسفة إلى سؤال كيف ـ Wie تأتي الفلسفة كفاية مطلوبها بما هو المطلق.

انظر: Walther Christoph Zimmerli, *Die Frage nach der Philosophie: Interpretationen zu Hegels Differenzschrift*, Hegel-Studien; Beiheft 12 (Bonn: Bouvier, [1986]).

الجوّانيّة الحيّة» الحاصلة للفلسفة من وجه أصليّ، أي من وجه كونها نتاجاً من نتاجات العقل (لا ظاهرةَ زمان وحسب)، فيرتفع عنها إمكان التأريخ لها على نحو «السلف والخلف». فالفلسفة إذًا يُتعاطى معها من حيث تكون في الوقت نفسه ظاهرةً متزمّنةً (تحصل بمقتضى حاجة تاريخيّة تطرأ على حياة البشر) وذاتَ ماهيّةٍ «تصدر عن الأصلانيّة الحيّة للرّوح» لا فرق فيها بين المتقدّمين والمتأخّرين. ورأس العواصة يكمن بالتالي في تدبير هذيْن المعنييْن في الفلسفة: كونها بلا ريب ظاهرةَ زمانٍ (ووليدة عصرها)، وكونها تقوم مع ذلك على ماهيّة غير متزمّنةٍ من حيث لا تحتمل المتقدّم والمتأخّر. لكن يبدو لنا حينئذ أنّ تلك العواصة الناجمة عن الجمع بين القول بالتاريخيّة المتأكّدة للفلسفة (من حيث الحاجة إليها) وبين مفترضَها المنطقيّ الذي تندب له (من حيث ماهيّتُها الجوّانيّة الحيّةُ)، إنّما تَرجع أيضاً إلى **اختلاط النفَس النقديّ بالنفَس النسقيّ** في ما يعرضُه هيغل في نصّ **الاستهلال**، نعني مشكل صلة الفلسفة باللافلسفة.

لقد كنّا رأينا أنّ الغرضَ **المباشر** لنصّ **1801** يتعلّق بمناظرة نقديّة لسوء تعاطي راينهولد مع الرّاهن الفلسفيّ للمثاليّة الترسندنتاليّة من حيث أبطل الفرق الموضوعيّ القائم بين مثاليّة فيشته ومثاليّة شلّنغ، وردَّه إلى مجرّد خاصّيات قد تميّز بينهما[101]. فالتعاطي الدارج مع الفلسفة يظلّ في نظر هيغل دون ذينك الوجهيْن اللذيْن قيّدنا أعلاه، فلا يُنظَر في الفلسفة لا بما هي ظاهرةُ زمانها ولا بما هي تنتّج ماهيّةٍ غير متزمّنةٍ (هي - كما سيتّضح لنا من بعد حين - الفلسفيُّ (das Philosophische) الذي ما تنفكّ كلّ فلسفة تناظرُه بمناظرة منطقيّة)، وإنّما تُتعاطى الفلسفةُ كأنّها جملةٌ من «الآراء

(101) انظر ص 120-122 من هذا الكتاب.

الخاصّة الميّتة» والمعارف الجزئيّة المستقرّة، كما لو كانت الفلسفة حرفةً لا يُحتاج في الإلمام بأصولها إلاّ إلى تجويد الآلات واستحداث آلات جديدة. لكن كذلك تُمسَخ الفلسفة إلى «فنّ ميكانيكيّ»، والعلمُ إلى «أثر ميت لمهارة هجينةٍ». والعلّةُ في ذلك هي النظرُ إلى الفلسفة كما لو كانت شأنَ خاصّيّةٍ كانت تكون كلّ فلسفة تتميّز بمعيّتها من غيرها: لكنْ كيف يستقيم القول بالعقليّ خاصيّةً؟ وهل تقبل الفلسفة أصلاً من جهة ما هي نتاج ذلك العقليّ أن تتحدّد بما هو خاصٌّ؟

لقد وجب الجمع في هذا الموضع على التدقيق بين تاريخيّة هِلٍ (das Auftreten) الفلسفة وتقويمِها الجوّانيّ كفلسفة ضدّ القول اللافلسفيّ «بآراء خاصّة بالفلسفة». فلذلك ينقلب النفَس النقديّ هاهنا إلى نفَس نسقيٍّ يسوق هيغل على نحوه غايةَ ما يتفكّر أنّه الفلسفةُ:

«إنّما ماهيّةُ الفلسفة أن تبرأ شديداً من الخاصّيّات، فإذا ما الْتمس المرءُ إصابةَ الفلسفة، وعُدَّ الجسمُ عبارةَ مجموعِ الخاصّيات، فلا بدّ له أن يُلقيَ بنفسه فيها من دون أن يقبض جسمَه عنها - à corps perdu؛ ذلك أنّ العقل الذي يلقى الوعيَ في الجزئيّات على تردّد ونكولٍ، لا يرتفع إلى النظر التأمّليّ الفلسفيّ إلاّ من حيث يرتفع بذاته إلى ذاته، فلا يفيءَ إلاّ إلى نفسه والمطلقِ بما هو في الوقت ذاته غرضُه؛ فلا يغامر العقل في ذلك إلاّ بمتناهيات الوعي، وحتّى يجاوزَها ويقيمَ المطلقَ في الوعي ينبغي له أن يرتفع بنفسه إلى النظر التأمّليّ، فيكون إذْ تعرى التقييداتُ والخاصّيات من الأساس، قد حصّلَ عمادَه من ذاته نفسِها. ولمّا كان النظر التأمّليُّ النشاط الذاتيَّ للعقل الواحد والكلّيّ، فلا بدّ للعقل متى يكون قد حرّر نظْرته الخاصّةَ من الأعراض والتقييدات، أن يلقى نفسَه في الأشكال الجزئيّة، بدلاً من أن يرى في الأنساق الفلسفيّة التي لأزمنة وبصائرَ

مختلفةٍ مجرّدَ ضروب متنوّعةٍ ومحضَ تصوّرات خاصّةٍ، وإلاّ لم يجد إلاّ مجرّد تنوّع لمفاهيم وآراء ذهنيّةٍ، لكنّ مثل هذا التنوّع ليس البتّة بفلسفةٍ. إنّما الخاصّ الصادقُ الذي لفلسفة مّا فرديّةٌ مهمّةٌ يكون العقلُ بمعيّتها قد اتّخذ بما أوتي من آلات عصرٍ بعينه شكلاً يتنظّم على نحوه؛ في ذلك يجد العقل التأمّليُّ الجزئيُّ روحاً من روحه ولحماً من لحمه، فيشاهدَ نفسه فيه بما هي عينُ الماهيّة الحيّة الواحدة وبما هي ماهيّة حيّةٌ مغايرةٌ. إنّما كلّ فلسفة مكتملةٌ في ذاتها، وتنطوي في حدّ ذاتها مثلها مثل أثر فنيّ رفيع، على الجملة تامّةً»[102].

بيّنٌ من هذا أنّ هيغل يصوغ هاهنا فكرةً بعينها في الفلسفة ضدّ الفكرة الدارجة التي على نحوها يعرُض راينهولْدْ تصوّره لتماثل مثاليّة شلّنغ مع مثاليّة فيشته. **ثمّة فرقٌ لا بدّ أن يتقرّر ما بين اللافلسفة والفلسفة.** فإذا كانت اللافلسفة تقوم على ما تظّن به أنّه آراءُ خاصّةٌ بنسق فلسفيّ مّا حسْبُ المرء أن يلمّ بها حتّى يتمكّن من الفلسفة نفسها كأنّها كانت تكون حرفةً دارجة يكفي في إتْقانها الإلمامُ بمجموعة من الأدوات البرّانيّة، فإنّ الفلسفة تعرى تماماً ـ من حيث ماهيّتْها الحيّة ـ ممّا هو خاصّيّاتٌ. فلا قِبَل لتلك الماهيّة ـ في ما يقدّر هيغل ـ إلاّ بأن تظّهر في شكل جزئيّ ومتزمّنٍ يعرضُ على أنّه من فعل فرديّة قويّة تَيسَّر لها أن تناظر تلك الماهيّةَ الحيّة للفلسفة على حقيقتها بما هي في الأساس ماهيّةٌ تأمّليّةٌ. وعليه فالقول بماهيّةٍ جوّانيّة للفلسفة برأسها إنّما يندرجُ لدى هيغل في سياق **تخليص فكرة التقويم التأمّليّ للعنصر الفلسفيّ** الذي تستوي في مناظرته الفلسفات الحقّ كلها (سواء أكانت المثاليّة النقديّةَ التي لكَنْت أم المثاليّةَ الترنسندنتاليّة التي لفيشته وشلّنغ). ولذلك لا تتراءى المفارق النظريّة التي تتفعّل في

(102) انظر ص 123-125 من هذا الكتاب.

صلب المثاليّات الألمانيّة إلاّ على ضوء الفرْق الأوّلانيّ الحاصل بين اللافلسفة والفلسفة، ثمّ لا تستقيم مناظرة الرّاهن الترنسندنتاليّ لتلك المثاليّات إلاّ من حيث تُناظَر رأساً في محلاّتها على ضوء ذلك التقويم التأمّليّ للعنصر الفلسفيّ على حياله (أي من حيث ما تندب له الفلسفة من جهة ماهيّتها التأمّليّة الحيّة بما هي سليلةُ الرّوح أو العقل «الواحد والكلّيّ»). ولذلك أيضاً نشدّد عندما نعرض الوجه المركّب في مناظرة هيغل للترنسندنتاليّ على كونها لا تنبسط إلاّ من حيث تلوّح بوجوب نسخ الترنسندنتاليّ ضمن التأمّليّ، أي من جهة أنّ الفرق بين اللافلسفة والفلسفة والمفارقَ الحاصلة في صميم المثاليّة الترنسندنتاليّة إنّما تنذر كلها **بحلول اليوم التأمّليّ للفلسفة.**

مذّاك يتيسّر لنا أن نتفهم ارتباط قيام الحاجة إلى الفلسفة (سؤال عمّاذا ـ Woraus) بمهمّة الفلسفة (أي بسؤال Wie): فما تندب له الفلسفة ليس إلاّ مقتضى ماهيّتها التأمّليّة الحيّة، وإنْ كانت هذه الماهيّة عينها تتصيّر مغايرةً، أي ظاهرةً في الزمان كهذه الفلسفة أو تلك. لذا تتعيّن مهمّة الفلسفة في الشاهد أعلاه بما هي «إقامةُ المطلق في الوعي»، لا على معنى الوعي بالمطلق ولا التفكّر في المطلق، فهذا وذاك يظلاّن من قبيل تعطيل قيام المطلق من حيث لا يُتناول إلاّ كطرف برّانيّ مقابل (إمّا كذات ـ موضوع ذاتيّة أو ذات ـ موضوع موضوعيّة أو حتّى كطرف ما ينفكّ يُطلب أبداً حتّى يمسي متعالياً)[103]. أن «**تُقيم** الفلسفة المطلقَ في الوعي» فذلك يعني أوّلاً أن يتحرّر العقلُ من تقييدات الوعي كلها ومتناهياتِه، فينسخَ ذلك الذي

---

(103) انظر ص 130 من هذا الكتاب « فالرّبطُ المطلق يظلّ بالنسبة إلى زاوية الانفصام طرفاً متعالياً ـ ein Jenseits، اللامتعيِّن والعريّ من الشكل الذي يتضادّ مع تعيُّنات الانفصام».

وصفنا سابقاً بما هو النظام الميتافيزيقيّ للذهن (من جهة ما هو نظام الرسوخ على تقابل الأطراف المتباينة وعلاقاتها البرّانيّة الثابتة). لكن ذلك يتأدّى ثانياً إلى **مثول** (die Vorhandenheit) المطلق نفسه كآصرة حيّة توحّد ما بين تلك الأطراف المتقابلة وتُحيي علاقاتها الجاثمة على تنهّيها. فالمطلق الذي تندب الفلسفة إلى التفكير فيه إنّما هو «تهوّي التهوّي واللاتهوّي»، «التضادّ والكون واحداً»(104).

---

(104) واللافت هاهنا أنّ هيغل يُخرج هذا الحدس الجليل في المطلق في موضع يتعلّق بالمقارنة ما بين مبدأ شلّنغ ومبدأ فيشته في الفلسفة، أي حيث يظهر من النصّ أنّه يشدّد على ما يفضل به نسقُ شلّنغ نسقَ فيشته. لكن في غضون ذلك كلّه تحصل تلويحاتٌ لا قبل لا لمثاليّة شلّنغ ولا لمثاليّة فيشته بها (من حيث لم تنزل بالمطلق إلى حدود 1800 إلاّ على صعيد مسألة المعرفة وما يتعلّق بها كمثْل فكرة اللامشروط عند شلّنغ وفكرة فعل الوضع المطلق عند فيشته). فأنّى للمطلق عند شلّنغ أن يكون في حدّ ذاته «تهوّي التهوّي **واللاتهوّي**»، وهو عنده في هذا الطور على الأقلّ، سِيّانيّةٌ مطلقةٌ ـ eine absolute Indifferenz أي إمعان لا نهاية فيه في الهويّة يبرأ تماماً من أيّ وجه من وجوه الساليّة والتحيّز.

فإذا كان المطلق ـ كما يقول به هيغل ـ «اللّيلَ» الذي يكون «النورُ أشبَّ منه»، ويكون «اللّيسُ ـ das Nichts الأوّل الذي صدرتْ عنه كلُّ كينونةٍ وتنوّع» (ص 130 من هذا الكتاب). فذلك معناه أنّ المطلق يكون بالجوهر ساليّةً وتحيّزاً ـ die Unruhe. إنْ هي إذاً إلاّ حدوساتٌ فلسفيّةٌ فاردةٌ ينثرها هيغل في ثنايا نصّ 1801، ولنْ تتقرّر أصولاً للفلسفة الهيغليّة إلاّ في دروس يينا، أي عند مزاولة التأمّليّ بما هو منطق الفلسفة نفسها.

قارن ذلك القول في المطلق واللّيس بما ورد في نصّ 1802 ص 113، السطران 36 ـ 37: «Das Erste der Philosphie aber ist, das absolute Nichts zu erkennen...»، من: Hegel, *Glauben und Wissen*.

أمّا في ما يتعلّق بديالكطيقيّة المطلق واللّيس كيف تنطوي على صدى الأثل التأمّليّ كما تشكّل في سياق «النظرانيّة الإشراقيّة ـ der spekulative Mystizismus» فانظر: Alexandre Koyré, *Etudes d'histoire de la pensée philosophique*, bibliothèque des idées (Paris: Gallimard, 1971), pp. 160-162.

(مع التشديد على أنّ «لاتديّن» ـ هيغل، المصدر المذكور، ص 160، الهامش رقم 1 ـ هو الذي يسّر عليه أن يتعاطى مع الأثل الثيولوجيّ كما الأثل الإشراقيّ الألماني ـ وبخاصّة فكر ياكوب بوهمه (Jacob Böhme) ـ على ضوء ديالكطيقا التاريخ).

يتّضح لنا عندئذ أنّ **مهمّة الفلسفة** تتعيّن من وجهيْن متداخليْن: فمِن همّ الفلسفة أوّلاً أنْ تُزيل الانفصام الحاصل بين المطلق وبين جملة التقييدات من حيث تبدأ رأساً ـ ومن جهة ما هي نتاج العقل ـ بنفي تلك التقييدات الرّاسخة. فلذلك لا يستقيم للعقل أن يتعاطى مع المطلق إلاّ من حيث ينسخ «تلك الماهيّة المقصومة والمتنوّعة»[105] التي يتمادى الذهن في ترسيخها إلى ما لا نهاية فيه. على هذا الوجه الأوّل لا تكون مهمّة الفلسفة إلاّ **سلبيّةً** من حيث تنحصر في نفي نتاجات الذهن وعلاقاته، وهذا المعنى هو عين ما يصوغُه نصّ **الاسْتهلال** على أنّه يحلُّ في مجرى الحياة نفسها من جهة ما هي نزوعٌ:

«كلّما رسخ بنيان الذهن وتزّيد بهاءً، ازْداد نزوع الحياة المقبوض فيه كأنّه جزءٌ، تحيّراً وتقلُّباً حتّى يتحلّل منه وينفذ في الحرّيّة»[106].

وبالتالي، نزوع الفلسفة إلى نسخ تلك الماهيّة المقصومة إنّما يظلّ من قبيل نزوع الحياة نفسها إلى التحرّر من تكاوين الذهن، فكلّما اشتدّ رسوخ هذه التكاوين وظهرت كأنّها تقبض بزمام الحياة داخلَها، اشتدّ كذلك نزوعُ الحياة تحيّراً وتقلّباً، أي نزوعاً إلى التخلّص من تلك التكاوين الذهنيّة، فتتقرّر الحياةُ بنفسها إذ تصير في حِلٍّ منها، حرّيةً لا تنزع فيها الحياة إلاّ إلى نفسها. والبيّن هاهنا أنّ ضبط مهمّة الفلسفة في وجهها السالب يرتبط شديداً بالفكرة الديالكطيقيّة في الحياة، فلا تقوم الفلسفة إلى النفي والنّسخ إلاّ حيث تتحيّر الحياة وتتقلّب فتبلغ في هذا وذاك قصارى تَقُرُّرِها كحرّيةٍ.

---

(105) انظر ص 126 من هذا الكتاب.

(106) انظر ص 126 من هذا الكتاب.

لكن ينبغي للفلسفة ثانياً أن تضرب إلى إقامة وإرساء المطلق «das Absolute zu konstruieren» في حدّ ذاته. بيد أنّ **إقامة المطلق** لا تعني مجرّد التشييد المعرفيّ، فالأمر لا يتعلّق ـ كما ذهبت في ذلك المثاليّة الترنسندنتاليّة ـ بالنظر في إمكان أو عدم إمكان المعرفة بالمطلق. ولقد كنّا شدّدنا عند تفصيل القول في كيفيّة تشخيص هيغل لإمكانات التفكير التي تنطوي عليها المثاليّة الترنسندنتاليّة كيف يخرج بها هيغل جذريّاً عن سياق مسألة المعرفة وما تفترضها من خطّة تفكير تقوم على تقديم الوعي بما هو المحلّ الأوّل للمعرفة[107]. لقد صار تفكير الفلسفة في المطلق كيف تُرسيه أو تُقيمُه بحسب ما يكون في حدّ ذاته، من زمام **تفهّم بعينه للمطلق برأسه**. فما عاد المطلقْ مجرّد طرف برّانيّ يستمرّ على مقابلته للأطراف المتعيّنة كلها، أو يتعالى عنها كما لو كان اللاتعيّنيّةَ المحض، بل صار المطلق يحلُّ ضمن الحياة نفسها **روحاً حاقّاً يتعيّن ويتشكّل ويظّهر على مرّ الزمان** (نعني بخاصّة هاهنا الزمان التاريخيّ، أي الزمان الحاقّ لمراس البشر

(107) لم تبلغ **المثاليةُ الترنسندنتالية** (وبخاصّة عند كنْت وفيشته) في نظريّة المعرفة تلك (كما في فلسفة العمل) إلاّ تثبيتاً للتقابل بين التهوّي والكينونة (أو قل بين العقل والكينونة): فما دام التهوّي الترنسندنتاليّ يقوم على تفكّر الوعي الخالص الذي للذات في ذاتها - Reflexion über sich خالصةً، فلا حيلة للترنسندنتاليّ عندئذ في التعاطي مع الكينونة إلاّ من وجه الاستنباط أو الإدراج. فتظلّ الكينونةُ كأنّها حَدِيدُ ـ eine Schranke الوعي الذاتيّ، إمّا يُفترَض كالشيء في ذاته الذي لا قِبل لنا به (كَنْت) أو كتهوٍّ ينبغي أن يحصل بين الأنا واللاأنا، فيظلّ مطلوباً أبداً (فيشته). لذلك سرعان ما يسقط الترنسندنتاليّ في النقائضيّ، لأنّ الاسْتنباط كما التسويغ يدومان على هوّة فاصلة بين الفكر والكينونة، وهي عين الهوّة التي استشكلتْ على شلّنغ من حيث تراءت له أنّها تفصل الأنا عن المطلق، فاكتفى في التعاطي معها بمجرّد التسليم في الأصل بتطابق الأنطيّ والمنطقيّ، لكن مع تقديم بإطلاق للكينونة («ليس الأنا كلّ شيء، بل كلّ شيء هو أنا»، IV، ص 109). وذلك التسليم بسيّانيّة العقل والكينونة هو الذي رأى فيه هيغل ـ من وجه حدسه هو للمطلق (لا من وجه مبدأ النسق لدى شلّنغ) ـ أنّه يتحتّم التمادي فيه حدّ تقرير «المطلق **بما هو ذاتٌ**»، أي تحيّزٌ وتصيّرٌ لا يستقيم فيهما التهوّي إلاّ بما هو «تهوّي التهوّي واللاتهوّي» (أو تهوّي الهويّة والفرْق).

وفعالهم حياتهم الإتيقيّة وما إليه)[108]. فإذا كانت الفلسفة تندبُ إلى إرساء المطلق، فذلك يعني على التدقيق أنْ:

«تضع الكينونةَ في اللاكينونة - in das Nichtsein كصيرورةٍ، والانفصامَ في المطلقِ بما هو ظاهرتُه، والمتناهيَ في اللامتناهي كحياة»[109].

ما نعنيه بإقامة أو إرساء المطلق هو إذًا **تقرُّرٌ** للمطلق نفسه - في صلب ما تضعه الفلسفةُ - على أنّه طرف أنطولوجيٌّ محايثٌ، أي يقبل الصيرورة والانْفصال والإظّهارَ. ولعلّ هذا قصارى ما يبلغُه هيغل من حدْس نظريّ فارد في نصّ 1801. ففلسفة المطلقُ التي باتتْ الفلسفةُ تفترضُها من حيث ما تندب إليه مهمّةً تصدر عن ماهيّتها الجوّانيّة الحيّة، إنّما تشكّل في حدّ ذاتها منقلَباً ميتافيزيقيّاً، لا في تاريخ تطوّر التفكير الهيغليّ وحسب، بل في تاريخ تطوّر المثاليّة الترنسندنتاليّة نفسها. فها أنّ المطلقَ الذي كانت عين المثاليّة قد تاهت عنه (إذْ ردّته إلى شرط سالب من شروط قيام المعرفة)، يتقرّر **من وجه أنطولوجيّ صرف**، أي في كيانه المخصوص، طرفاً متصيّراً ومنفصماً، قد يحصل له أنْ «يضِلّ في الأجزاء» كما قد يتأتّى له أنْ يؤوب إلى نفسه ممّا يضلّ فيه، لكنْ بعد أنْ يكون قد تعزّز تعيُّناً واشتدّ حياةً. إذّاك يصير المطلق من شأن مسرى **التقرّر الذاتيّ** (ein Selbstsezten) لا يحصل إلاّ عملاً واعتمالاً في صلب التاريخ[110].

---

(108) على ذلك المعنى يركّز هيغل فكرة المطلق على الأصل الميتافيزيقيّ التالي: «فالإظّهار والتفصّمُ إنّما هما عين الشيء الواحد»، ص 216 من هذا الكتاب.

(109) انظر ص 130 من هذا الكتاب.

(110) لذلك سيعمل هيغل - طيلة طور يينا - على التحقّق من ذلك الحدس **في المطلق بما هو عمل واعتمال** في اتّجاهينْ متشابكينْ: في دروس المنطق والميتافيزيقا حيث يتقرّر المطلق كفكرة تتفعّل من حيث صورتُها المنطقيّة المخصوصة (أي استكمالاً لدوْر الطبيعة)، وفي دروس فلسفة الرّوح وفلسفة الحقيق حيث يتأكّد المطلق من ناصية تجربة تاريخيّة لا تُستنطَق إلاّ ديالكطيقيًا. =

فلذلك لا يكون المطلقُ ـ مثله في ذلك كمثل الحياة نفسها ـ إلاّ **تقلّباً وتحيّراً** (als Unruhe) لا قرار لهما، فلا يستقرّ على تعيين إلاّ ونسخَه ولا يسكنُ إلى حدٍّ إلاّ ونفاه. لكنّ ذلك يعني أيضاً ـ وهو الأهمّ في ما يتعلّق بضبط مهمّة الفلسفة ـ أنّ المطلق لا يمْثُل إلاّ حيث يتمكّن العقل من نسخ «متناهيات الوعي» ونفي متقابلات الذهن، أي حيث ينقلب الوجه السالب لمهمّة الفلسفة وجهاً موجباً.

فالفلسفة لا يتيسّر لها أن تنسخ الأطراف المتناهية والمتقابلة إلاّ من حيث تتصيّر هي نفسُها **نظراً تأمّليّاً** (als Spekulation) (أي من حيث «يغامر العقل بمتناهيات الوعي» ويجاوزها «فيترقّى إلى النظر التأمّليّ»). إلاّ أنّ ذلك لا يحصل من وجه التجرّد من تلك الأطراف أو مجاوزتها من الخارج من خلال «تأليف برّانيّ»، فذلك يفضي فقط إلى وضع متناهيات أخرى تقابل الأولى، وهكذا دواليك إلى غير نهاية. إنّما **نسخُ** الأطراف المتناهية أن يحلّ التفكير بينها، فيتفهّم ما به ترسخ على تقابلها ذاك، ثمّ يخلخله من حيث التنبيه على سبيل نسخه ثمَ قيامِ الوحدة بينها وفيها، لكأنّ التفكير إذن يُحيِي من الداخل ما ثبتَ عليه تلك الأطراف من علاقات موقوفة، فيجعل منها روابط يمرّ فيها كلّ طرف في الطرف الآخر، فإذا هو غير ما كان عليه، أي طرف حيٌّ ينطوي في حدّ ذاته على التقابل والتضادّ. فبعد أن كان التقابل راسخاً بين الأطراف من وجه برّانيّ، يجعله العقل يتصيّر إلى **تضادٍّ جوّانيٍّ** يقوم من صلب كلّ طرف، وذلك التضادّ الجوّانيّ هو العلّةُ في اتّحاد تلك الأطراف جميعاً. لكن في هذا

بقي أنّ نصّ 1801 قد أصاب في حدّ ذاته الغايةَ في فلسفة المطلق: «يتشكّلُ المطلق في ذلك التنتُّج الذاتي للعقل ـ in dieser Selbstproduktion der Vernunft على نحو جملة موضوعيّةٍ هي كلٌّ جامعٌ كفيٌّ بنفسه وتامٌّ في حدّ ذاته، فلا يكون له أسٌّ خارجَه، بل يتأسّس من نفسه في مبتدئه ووسطه ومنتهاه»، انظر ص 151 من هذا الكتاب.

التحوّل من التقابل البرّانيّ إلى التضادّ الجوّانيّ يكون التفكير نفسُه قد بلغ مقام النظر التأمّليّ : فالنظر التأمّليّ ليس إلاّ ذلك التقرّر الذاتيّ للوحدة الديالكطيقيّة، إذْ تنجم من صلب الأطراف الجاثمة على تقابلها. وعليه فالنظر التأمّليّ الذي يشهر به **كتاب الفرق** لأوّل مرّة على أنّه المآل الميتافيزيقيّ للفلسفة نفسها، إنّما يعرُضُ رأساً **كنمط تفكير بعينه** يقوم على تفهّم المتقابلات وتدبير تقابلها من حيث يقبَل قيام الوحدة فيه رباطاً حيّاً وآصرةً متصيّرةً ومحايثة له. بقي أنّ هذه **الوحدة الحيّة** المحايثة للأطراف المتضادّة لا تتأكّد بما هي كذلك إلاّ من حيث ينبغي فيها ألاّ تطال إلاّ التقابلات البرّانيّة الواقعة بين تلك الأطراف، فتركّز بذلك الفروق الحاصلة بينها، أي ما به يحيل كلّ طرف إلى غيره، فالنفي والنسخ لا يشملان إلاّ التقابلَ. إنّ النظر التأمّليّ يتقرّر في نهاية المطاف **كطور موجب** يتأدّى إليه بالضرورة ذلك الطورُ السالب الذي يقوم التفكيرُ خلاله إلى نسخ ونفي التقابل من الداخل. فعلى هذا المعنى يصف نصُّ **الاسْتهلال** النظر التأمّليّ بما هو «ترميم» (eine Wiederherstellung) واستيضاعٌ (ein Sichsetzen)، لأنّ النظر التأمّليّ يتميّز من المسلك النافي للعقل، فـ«يعرُضُ كقوّة لوضعْ الجملة الذاتيّة والموضوعيّة المتضادّةِ»[111]. ثمّة إذًا في التأمّليّ ما به يجاوز صعيد النفي والنسخ، ليتأكّد أنّه على التدقيق مقام التقرير والإيجاب (وليس مقام الاستنباط والتسويغ كما هي الحال في

---

(111) انظر ص 132 من هذا الكتاب.

إنّنا لنجدُ هاهنا ـ وإن على صياغة ابتدائيّة ـ ذلك التمييز الذي سيذهب فيه هيغل لاحقاً بين الوجه الديالكطيقيّ (المهمّة السالبة للفلسفة) والوجه التأمّليّ (المهمّة الموجبة للفلسفة) للعقل : die dialektische oder negativ-vernünftige Seite und die spekulative oder positiv-vernünftige Seite. فالعقل على وجهه التأمّليّ البحت يخالف مسلكَه النافي ـ الديالكطيقيّ، من حيث يكون **فعلَ تقريرٍ وإثباتٍ** للوحدة المتعيّنة كما تحصل من صلب الأطراف المتقابلة (وبعد نسخه في طوره السالب لذلك التقابل).

الترنسندنتاليّ)، ولذلك يتعيّن العقلُ التأمّليّ بوصفه فعلَ تنتُّج ذاتيٍّ (als Selbstreproduktion). وليست الفلسفةُ في حدّ ذاتها إلاّ نتاجاً لذلك التنتّج الذاتيّ للعقل التأمّليّ.

لكنْ من مقوّمات هذا العقل التأمّليّ - زائداً إلى كونه **قوّة وضع** تقوم بذاتها، **ونشاطَ ضمّ وتوحيدٍ** يحصلُ بين الأطراف المتضادّة - أنْ يعرُض من تلقاء قوّته ونشاطه، أي أن يكون فيهما محضَ فعلِ بيانٍ لنفسه (als reines Darstellen ihrer selbst) وهذه في حدّ ذاتها لُقيةٌ نظريّةٌ فاردةٌ تخصّ في الحال التقويمَ التأمّليّ للفلسفة. لقد صار من مقتضى ذلك التقويم التأمّليّ للفلسفة أن تأتيَ هي نفسُها **كفاية البيان الذاتيّ للتأمّلي** في تقرُّره وإيجابيّته، أي بحسب الوتائر الخاصّة بتشكّله وأنفاس تعيّنه الجوّانيّ.

وليس يفْجؤُنا هاهنا أن يتقرّر التأمّليُّ **شأنَ عرضٍ وبيانٍ**. فلقد سبق لنا أنْ رأينا كيف نشأ لدى هيغل من قبْل هذا الطور همّ النظر في **لغة** الفلسفة ومسلكها، وتأكّد له أنّ الفلسفة ما دامت تتكلّم لغةَ التفكّر الذهنيّ المجرّد (أي ما دامت تفترضُ في ما تقول فيه طرفاً محدوداً راسخاً على حدةٍ تنضاف إليه المحمولات من الخارج وبفعل طرف برّانيّ)، فلن تفلح البتّة في الإحاطة بمجرى الحياة على تحيّرها وتقلّبها، ولا في النفاذ إلى مسرى انتساخ الأطراف المتقابلة من حيث يمرّ بعضها في بعض. لكنّ هيغل في نصّ **الاسْتهلال** يطوّر ذلك الهمّ النظريّ ليجعل منه في الوقت نفسه غايةَ الوسيلة في مناظرة المثاليّة الترنسندنتاليّة وآخرَ الشريطةِ في تقرير زاوية النظر التأمّليّ.

«إنّما التفلسف الذي لا ينبني كنسقٍ فرَقٌ دائمٌ من التقييدات، بل هو صراع العقل لأجل الحرّية أكثر من أنْ يعترف العقلُ نفسَه من وجهٍ خالصٍ، فيصير واثقاً بها وعلى بيّنةٍ منها»[112].

---

(112) انظر ص 151 من هذا الكتاب.

قد يحصل لفلسفة مّا ألاّ تُصيب عبارتَها **النسقيّةَ** الصادقة، فلا تُفصح عنها كما يقتضيه النّسق، أيْ «لا تتّفق فلسفة النسق والنسقَ نفسَه»[113]، لكنّ ذلك لا ينفي البتّة كونَ تلك الفلسفة تنطوي على مبدأ النظر التأمّليّ. بذلك يجعل هيغل من مقتضى العبارة النسقيَّةِ للتأمّليّ معياراً قائماً في التقويم النقديّ للأنساق الفلسفيّة بعامّة ومناظرةِ المثاليّة الترنسندنتاليّة بخاصّة. ومثالُه ما يشدّد عليه عند الخوض في مثاليّة كَنْت أو مثاليّة فيشته من وجوب التمييز بين وجهيْن في التعاطي مع المثاليّة الترنسندنتاليّة: فلا بدّ من المباينة في مناظرة تلك المثاليّة بين الوجه الذي وضعت على نحوه مفهومَ العقل ومبدأَ النظر التأمّليّ (أي فلسفة النسق) وبين الوجه الذي ينجز على نحوه النسقُ ذلك المفهوم وهذا المبدأ (أي النسق نفسه)[114]. فإذا كان الوجه الأوّل من زمام ما يقيّده هيغل على أنّه «الأمر برأسه ـ die Sache Selbst»[115]، يكون الوجه الثاني من زمام مسلك التفلسف

---

(113) انظر ص 152 من هذا الكتاب.

(114) انظر ص 103-110 من هذا الكتاب. وبيّن من هذا الموضع أنّ ما يشغل تفكير هيغل في مناظرته للمثاليّة الترنسندنتاليّة أنّها على قدر ما تلوّح بوجوب التأمّلي، على قدر ما تحجبه ـ من حيث مسلكُها الترنسندنتاليّ ـ بزاوية التفكّر المجرّد، أي أنّ نسق تلك المثاليّة لا يشرح البتّة مبدأه التأمّليّ. فلذلك صارت **مسألة البيان** مسألة مركزيّة في تقرير القوام التأمّليّ للفلسفة: فإذا آتت الفلسفة هذا البيان على شرائطه كافّة، يتمّ عندئذ انتساخ الترنسندنتاليّ ـ die Selbstaufhebung des Transzendentalen نفسه ضمن التأمّليّ، أي يحصل الاستكمال التأمّليّ ـ die spekulative Vollendung للفلسفة نفسها.

(115) لم تصادفْنا عبارة «رأس الأمر» أو «الأمر برأسه ـ die Sache selbst» في النصوص التي قبل 1800 إلاّ في أوّل نصوص 1795/1796 المخصّصة لمشكل الوضعانيّة، انظر ص. 282، السطر 7 من: Hegel, *Gesammelte Werke*, Bd. 1: *Frühe Schriften I.*

حيث يتعلّق الأمر **بالحسم** في الأحكام والآراء كلها التي تُطلق على المسيحيّة، فيبتّ هيغل في ذلك قائلاً: «فبالنظر إلى الأمر برأسه ـ Ganz allein in Bezug auf die Sache selbst... إنّما تكمن غاية كلّ دين وماهيّته في أخلاقيّة البشر».

وطريقته التي قد يحصل ألاّ تطابق شرائط الأمر برأسه.

لذلك كان لا بدّ من طرْح مسألة التفكّر، فالتفكّر يظلّ **آلة الفلسفة** في ما تندب إليه من مهمّة رأيناها تتحدّد رأساً كنفي ونسخ لنظام الذهن وشبكة علاقاته الرّاسخة على التقابل:

«فما ما تندب إليه الفلسفة هو أن يقوم المطلقُ بالنسبة إلى الوعي؛ لكنْ لمّا كان فعل الإنتاج، مثله مثل نتاجات التفكّر، تقييداتٍ وحسب، كان في ذلك تناقضٌ. فالمطلق ينبغي أنْ يُتفكّر ويوضع؛ لكنّه بذلك لا يُوضع، بل يُنسَخ، لأنّه ما دام يُوضَع، فإنّما يظلّ مقيَّداً. أمّا توسيط هذا التناقض فهو التفكّرُ الفلسفيُّ. والأوْلى بنا إيضاحُ مدى قدرة التفكّر على الإحاطة بالمطلق...»(116).

إذا كان التفكّر (die Reflexion) يتأكّد على أنّه **آلةُ التفلسف**، فالعلّة في ذلك تصدر عمّا تندب إليه الفلسفة، نعني ـ كما تبيّن لنا أعلاه ـ وجوبَ أن يقوم المطلق **بالنسبة إلى الوعي** خاصّةً (وليس مجرّد التسليم بفكرة مّا في المطلق). لكنّ التناقض الحاصل عن ذلك الوجوب هو أنّ التفكّر درج على ألاّ يتفكّر أغراضه إلاّ محدودة ومقيّدةً، ولذلك تظلّ نتاجاته ـ مثله في ذلك مثل الذهن ـ مجرّد تقييدات. وبالتالي، لا قِبلَ للتفكّر بالمطلق إلاّ من حيث يقبل المطلقُ أن يوضع راسخاً على تعيين أو تقييد بعينه، لكنْ في ذلك إنّما يُلغى المطلقُ تماماً، فلا يتأتّى للتفكّر أن يقيم المطلق في الوعي.

وظاهر من ذلك أنّ هيغل يلتمس مرّة أخرى الوقوف على حدود المسلك التفكّريّ من حيث يظلّ التفكّر يرتبط بنظام الذهن الذي بدا له أنّ المثاليّة الترنسندنتاليّة قد انحبست داخله، فلم تعد

---

(116) انظر ص 130-131 من هذا الكتاب.

تتّسع للتفكير في المطلق من جهة ما هو على الأصل الشريطة القصوى للتفكير نفسه (نعني التفكيرَ بما هو في حدّ ذاته **جملةٌ حاقّةٌ**، أي قصارى التفكير من حيث يضطلع بإنتاج وحدة حيّة مفعمةٍ بالفروق). فما الحيلة إذًا ـ والتفكّر هو ذاك ـ في أن يتقوّم التفلسف جملةَ تفكير، أي نسقًا يتوسّل التفكّر من وجه بعينه؟ كيف تتوسّل الفلسفةُ التفكّرَ والحال أنّها ليست في جوهرها إلاّ بيانَ المطلق كما يتبيّن بنفسه فيها؟

هاهنا يقوم هيغل إلى ما يمثّل في نظرنا أقطعَ عزم نظريّ يتأتّى في نصّ **الاسْتهلال**، نعني التدبير الديالكطيقيَّ لمشكلَ التفكّر من زاوية مقتضى البيان الذاتيّ (die Selbstdarstellung) للمطلق، أي مقتضى الفلسفة نفسها من حيث تقرّرت بياناً نسقياً لذلك التبيُّن الذاتيّ للمطلق :

«ما دام التفكّر يتّخذ من نفسه غرضاً له، فسنّته العليا التي يستوهبها العقلَ ويصير بها عقلاً، إنّما هي انتفاؤه؛ فالتفكّر لا يقوم، مثله مثل كلّ شيء، إلاّ في المطلق، لكنّه بما هو تفكُّرٌ إنّما يقابل المطلقَ؛ وعليه فلا بدّ له حتّى يدوم، أنْ يخضع لسنّة التقوّض ـ das Gesetz der Selbstzertörung»(117).

في هذا الموضع يبلغ هيغل النكتة في مناظرة المثاليّة الترنسندنتاليّة : فالذي تظنّ به هذه المثاليّةُ أنّه مجرّد تفكّر ذهنيّ لا يسلك إلاّ مسلك «الوضع على رسوخ ـ zum Stehen bringen»(118)، إنّما يرى فيه هيغل إمكان استكمال عقليّ يجاوز فيه التفكّرُ تجريدات

---

(117) انظر ص 133 من هذا الكتاب.

(118) تلك هي تأثيلاً دلالة الذهن ـ Verstand، Verstehen، أي يضع بتثبيت وترسيخ : Zum Stehen bringen.

الذهن الثابتة، من حيث يخضع لسنّته المحايثة له، أي من حيث يتحتّم عليه أن يبلغ غايةَ مسلكه (في التمييز والتثبيت)، فينتقض وينتفي من تلقاء سنّته تلك. لكنّ ذلك يعني أنّ التفكير نفسَه لم يعدْ ذلك الطرف الذي رأينا هيغل ـ قبيل قدومه إلى يينا ـ يتشكّك في أوساعه من حيث يظلّ آخرُه خارجاً عليه، لكأنّه حديدُه الذي لا يتعدّاه. لقد صار من وُسع التفكير من حيث يتّبع السنّة الديالكطيقيّة للعقل أنْ يمرّ في آخَره المنافي له، بل أن يتفعّل فيه إلى الغاية حتّى يقلب ذلك الآخَر إلى غير ما لم يكنْ عليه وينقلب هو نفسُه إلى آخَره[119]. أنْ يتقوّض التفكّر الذهنيّ ويتصيّر إلى العقل، فذلك يعني أنّ التفكير الهيغليّ قد تخلّص من مقالة التنافر الغليظ بين سنّة الذهن وسنّة العقل (التي تقف عند معارضة هذه بتلك) إلى مقالة **التصالب الديالكطيقيّ بين الذهن والعقل**: فمن سُنّة التفكّر نفسه من جهة ما هو «ملَكةُ الكينونة والتقييد»[120] أن ينتفيَ ضمن العقل ليتكمّل من حيث يتقرّر «تفكّراً تأمّلياً ـ die spekulative Reflexion»[121]، هو من قبيل الأفاعيل الخفيّة للعقل، إذْ ينسخ التقابل المجرّد للتقييدات من حيث يصل بينها، فإذا هي تَعيُّنيّاتٌ حيّةٌ يمرّ بعضها في بعض انتساخاً وتضادّاً فإمعانًا في التعيّن واسترسالاً في التحيُّثِ.

وعليه فالتفكّر الذي تعتمده الفلسفة آلةً في أن يقوم المطلقُ ضمن الوعي إنّما هو ذلك الذي ينتفي في العقل من جهة أنّ العقلَ

---

(119) ذلك هو هيغل الذي يقول فيه أدرنو إنّه «der Erzidealisten» من حيث يرغم المثاليّة على أن تخرج على نفسها «der Idealismus über sich hinaus».

(120) انظر ص 131 من هذا الكتاب.

(121) انظر ص 226 من هذا الكتاب. حيث يتّخذ التفكّر صراحةً صفة التأمّليّة، بعد أن صار تفكّراً فلسفياً. لكن مذّاك يحصل الفرق بين التفكّر التأمّليّ (الذي يضع نتاجات التفكّر المحض في المطلق على تضادّها) وبين التفكّر المشترك ـ die gemeine Reflexion الذي لا يرى في ذلك التضادّ الحيّ إلاّ تناقضاً شنيعاً.

نفسَه يعرضُ «كنفيٍ مطلقٍ»[122] لكلّ ما يرسخ ويثبتُ على تعيّنه المقيّدِ :

«[بيد أنّ] كلّ كينونة لمّا تكون موضوعةً إنّما تظلّ كينونةً متضادّةً ومقيَّدةً ومقيِّدةً؛ والذهن إنّما يستكملُ تلك التقييدات التي له من حيث يضع التقييداتِ المقابلةَ كشرائط؛ وهذه الشرائط إنّما تقتضي عينَ الاستكمال، فتمتدُّ مهمّةُ الذهن إلى ما لا نهاية فيه. أمّا التفكّر فيظهر في ذلك كأنّه شأنٌ ذهنيٌّ وحسب، لكنّ الْتماسَ جملة الضرورةِ هو نصيبُ العقل وفعلُه الخفيُّ»[123].

كذلك يستكمل العقلُ نتاجات التفكّر. لكن كذلك يتقرّر التفكّرُ حركةً أو فعلاً من أفاعيل النظر التأمّليّ : فما عاد نشاط التفكر تجريداً يحصلُ خارج النظر التأمّليّ بما هو حياة التفكير نفسها، بل صار **للتفكّر سهمٌ** في تقرير وحدة الأطراف المتعيّنة بما هي جملةٌ حيّةٌ كفيّةٌ بنفسها.

وفي الجملة ينتهي ضبطُ هيغل لمشكل الفلسفة من حيث الحاجةُ إليها والمهمّةُ التي تندب لها والآلةُ التي تتوسّلها، إلى تقرير الفلسفة «جملة علم يُنتجها التفكّر» و«كلاً عضوياً من المفاهيم، ليس الذهنُ قانونه الأرفَع، بل هو العقل»[124]، أو قلْ هو التفكّر، إذ يتصيّر إلى النظر التأمّليّ، ويتكمّل فيه تفكّراً عقليًّا. لقد تحتّم على الفلسفة مذّاك أن «تعتصم بالعقل ـ die Vereinigung mit der Vernunft». فالاعتصام بحبل الزمان ـ الذي كنّا رأينا هيغل يقرّ به أيّان تشكّك في أمر الفلسفة (من حيث لم تكن تدلّ في نظره إلاّ على فلسفة التفكّر المجرّد) ـ إنّما

(122) انظر ص 132 من هذا الكتاب.

(123) انظر ص 132 من هذا الكتاب.

(124) انظر ص 141 من هذا الكتاب.

صار الآن تسليماً ميتافيزيقيّاً بالعقل حياةً مطلقةً للتفكير وتجسُّداً عينيّاً للتاريخ. لكنّ ذلك الاعتصام وهذا التسليم يفترضان أنّ هيغل في مناظرته لراهن المثاليّة الترنسندنتاليّة يكون **قد خرج تماماً عن خطّة «نقد العقل»** بما هي الأفق النظريُّ الذي تقيّد به النحو الترنسندنتاليُّ في التفلسف، وسينتهي فيه إلى ما سيصفه هيغل لاحقاً على أنّه المشهد الميتافيزيقيّ الشنيع الذي يتمثّل في قيام شعب يعرى من الميتافيزيقا، «فلا يلقى الرّوح عنده محَلاّ حاقّاً»(125).

فالنقد لم يعدْ يتعلّق - في فاتحة طور يينا - ببيان حدود العقل ولا بالطعن في اقتدراته على تفهّم أشكال الحقيق التاريخيّ، بقدر ما صار وجهاً مخصوصاً في تدبير مشكل علاقة الفلسفة باللافلسفة(126)، نعني على التدقيق مشكل تلقّي الوجه التأمّليّ للفلسفة(127). لقد تأكّد

---

(125) انظر ص 3، الأسطر 23 - 25 من: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Das Sein (1812)*, Philosophische Bibliothek; Bd. 375, Wissenschaft Der Logik. 1. Bd., 1 Buch, Neu Hrsg. von Hans Jürgen Gawoll, Mit einer Einleitung von Friedrich Hogemann und Walter Jaeschke (Hamburg: F. Meiner, 1986).

(126) وهو المشكل الذي سيفرد هيغل في معالجته نصّين سينشرهما في عين **الجريدة النقدية للفلسفة** التي نشر فيها نصّ 1801، نعني: *Wie der gemeine Menschenverstand die Philosophie nehme, - dargestellt an den Werken des Herrn Krung* (**كيف يتعاطى الذهن المشترك مع الفلسفة، مبيّناً بالرّجوع إلى أعمال السيّد كروغ**، (1801))، ثمّ: *Über das Wesen der philosophischen Kritik, und ihr verhältnis zum gegenwärtigen Zustand der Philosophie insbesondere* (**في ماهيّة النقد الفلسفيّ بعامّة وعلاقته بالحال الرّاهنة للفلسفة بخاصّة** (1802)). انظر: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Jenaer Kritische Schriften*, Philosophische Bibliothek; Bd. 319, 3 Bde., Neu Hrsg. von Hans Brockard und Hartmut Buchner (Hamburg: F. Meiner, 1979-1986), Bd. 2, 1983.

(127) انظر ص 118–120 من هذا الكتاب. ما من نسق فلسفيٍّ بوسعه أن يفلت من إمكان مثل ذلك الاستقبال؛ فكلّ نسق يقبل المعالجة التاريخيّة. وكما أنّ كلّ شكل حيٍّ ينتسب في الوقت نفسه إلى الظاهرة، كذلك يمكن لفلسفة مّا من جهة ما هي ظاهرةٌ أن تنصاع إلى ضرب من القوّة تحوّلها إلى رأي ميْت وتقلبها من البداية إلى كائنةٍ - **in eine Vergangenheit**».

لهيغل في ما يتّضح من **استهلال كتاب الفرق** أنّ الفلسفة لا تستقيم إلاّ من حيث تتمادى على تقويمها التأمّليّ، فتتنتّج جملةً ديالكطيقيّةً حيّةً سنّتُها النظريّة القصوى «تهوّي التهوّي واللاتهوّي». على ذلك المعنى بدأ نصّ **الاستهلال** يلوّح بوجوب انتساخ الترنسندنتاليّ ضمن التأمّليّ، أي بالاستكمال التأمّليّ للفلسفة (die spekulative Vollendung der Philosophie)، لكنّ التفكير الهيغليّ لن يأتي كفاية ذلك الاستكمال (الذي بدأ يلوّح به) إلاّ حين سيزاول النظر ـ على مرّ دروس طور يينا ـ في وجه إخراج صياغة نسقيّة للفلسفة يوطّئ لها المنطق (أو الميتافيزيقا) بما هو علم الفكرة، وتنبني على عرض فلسفة الرّوح وفلسفة الحقيق، ثمّ ينسخ ذلك كلّه حين يصير استكمال الميتافيزيقا من زمام المنطقيّ بما هو اللّغة التأمّليّة التي لا فكاك للفلسفة من أن تتكلّمها.

لقد أيقظ الضبطُ الإتيقيّ للتفكير لدى هيغل الأوّل الفلسفةَ على أنّ وجوب الاعتصام النظريّ بالتاريخ (بما هو محلُّ المجرى الموضوعيّ للحياة) إنّما يقتضي تدبيراً ميتافيزيقيّاً بعينه للانفصام والتمزّق (الحاصليْن في النظر كما في العمل). فتحتّم مذّاك على التفكير الهيغليّ أن يُخرج **فلسفةً نقديّةً في الفلسفة** هي التي يأتيها في **كتاب الفرْق** من حيث صار يطرح فيه سؤال الفلسفة على حياله. لذلك شرع هيغل هاهنا في التصريح بمناظرة المثاليّة الترنسندنتاليّة من زاوية عين الفكرة في الفلسفة، نعني الفلسفة بما هي **نظر تأمّليٌّ** ليس هو على الحقيقة سوى نشوء الفلسفة نفسها في صلب المطلق أو نشوء المطلق نفسه كفلسفة. لكنّ المطلقَ الذي تنشأ منه الفلسفةُ لا يثبتُ على هويّته إلاّ من حيث ينفرق من نفسه، ولا يكون إلاّ من حيث ينتفي إلى غير نهاية : إنّه تطلّقٌ وإطلاقيّةٌ تحصل حيث ينقلب التقابل البرّانيُّ بين الأطراف الرّاسخة على تعيُّنيَّتِها تضاداً حيّاً يمرّ

بمعيّته كلّ طرف في غيره، حتّى تستتبّ وحدةُ الأطراف جملة عضويّةً حيّةً، هي المطلق، إذْ **يتصيّر وينفرق ويتحيّر ويتضادّ**. وعليه، فهيغل إنّما يخرج بمشكل الفلسفة عن سياق النظر الترنسندنتاليّ في شرائط قيام المعرفة، بل يخرج به تماماً عن خطّة الذات الواعية الموقنة من نفسها (نظريّاً وعمليّاً). فلم يعد الأمر يتعلّق ـ في نظر هيغل ـ لا بنقد العقل (كَنْت)، ولا بنقد نقد العقل (فيشته الأوّل)، فالخطّتان كلتاهما تندرجان في عين السياق الترنسندنتاليّ الذي لم يبلغْ في تدبير واقعة الديالكطيقيّة إلاّ مقالة زمّ العقل، حتّى قام ذلك المشهد الميتافيزيقيُّ الشنيع المتمثّل في قيام أمّة تعرى من الميتافيزيقا، كما لو كان بالإمكان أنْ تقوم أمّة من دون سُنن إتيقيّة وآداب وأعراف!

إنّما جادّة الفلسفة في أن تكفّ عن الوجه الترنسندنتاليّ في التشريع للفلسفة : فليست الفلسفة على حقيقتها تبريراً ولا تسويغاً ولا استنباطاً، أي ضبطاً قَبْليّاً للأساس، بل ليس ثمّة على الأصل قَبْليٌّ قد يحتكم إليه التفكير في ما يحمل على التفكير. فالذي يحمل على التفكير إنّما هو تكايُن الأضداد في ما هو حاقّ، تلك «الصيرورة المجنونةُ» حيث «لا نرى سوى حطام المراكب التائهة (...) وندرك ألاّ مركب منها يسمح بركوب البحر»[128]. ملازمةُ النظر في الحقيق الموضوعيّ كيف يتنتّج تاريخيّاً وإعمالُ الفكر في الأطراف التي تتفعّل في ذلك التنتّج التاريخيّ، ذينك هما شرطا التفكير على جادّته الفلسفيّة.

أمّا لو كان الأمر في الفلسفة من شأن النزوع «إلى استكمال المعارف»، فلمَا تعدّى التعاطي مع أيّ فلسفة مستوى الأخذ بها أو

---

(128) انظر ص 123 من هذا الكتاب.

ترْكها على أنّها مجموع آراء ومقالات تظلّ قابلةً للتجويد إلى غير نهاية. فالفرق الذي يلوّح به **كتاب الفرق** إنّما هو على الحقيقة **فُرقانٌ فلسفيٌ**، ليس يحصل بين نسق فيشته ونسق شلّنغ في الفلسفة، إذ تلك مطيّةُ الفكر في ما يُغزى منه، بل يتقرّر بين وجهيْن في تدبير الفلسفيّ كما في التعاطي مع تاريخه الرّوحيّ.

فإذا كان هيغل الأوّل قد امتنع مذ طور توبنغن عن استنباط الأخلاق والدين، وخرج بهما ـ في مغزاهما الإتيقيّ ـ عن سياق المفهوم المجرّد، بل طعَن في عين السياق بما هو صناعةُ تسويغ لكلّيٍ يكلّ بصره عمّا يتفعّل حاقّاً في مراس البشر وفِعالهم، ثمّ إذاً كان جحد من بعد ذلك على متفلسفة العصر إمعانَهم في استنباط إمكان الدولة كيف ينبغي أن تكون، فإذًا الدولةُ التي يتفكّرون «دولة عوَز»، هي مكنةُ ضبطٍ ومركزُ قهرٍ، فذلك كلّه إنّما ينتهي إلى بيان وجوب أن تخرج الفلسفةُ عن التمشّي الترنسندنتاليّ الحاصل عن التشريع القبْليّ لأغراض التفكير بمعيّة الصورة المجرّدة لعين التفكير. لكنّه خروجٌ ما زال لا يتمّ ـ إلى حدود 1801 ـ إلاّ من حيث يُستكْمَل الترنسندنتاليُّ فيُنْسَخ في التأمّليّ. فإنّما سنّةُ النظر الترنسندنتاليّ أن ينتفيَ وينتقض حالما ينتفي التفكّر المجرّدُ، فيتقرّرَ تفكُّراً عقليّاً يُحيي الأطراف التي يتفكّر فيها من حيث يشدّها إلى رباطها الديالكطيقيّ.

نحن إذًا إزاء فُرْقانٍ فلسفيّ يتقرّر بين نمطيْن من التفكير ووجهيْن في تأسيس الفلسفة نفسها : **الاسْتنباط الترنسندنتاليّ** أو **الرّبط الديالكطيقيّ**. فإذا كان **كتاب الفرق** قد ضرب إلى مناظرة الراهن الترنسندنتاليّ للمثاليّات الألمانيّة (من كَنْت إلى فيشته وشلّنغ)، فإنّما لينبّه شديداً على وجوب أنْ تتكمّلَ الفلسفةُ ـ من حيث طريقتُها كما بيانُها ولغتُها ـ تأمّليّاً (من بعد أنْ تكمّلت إتيقيًّا)، أي أن ينقلب يومُها **يومَ نظر تأمّليّ** لن يتمكّن هيغل من استجلاء معالمه إلاّ حين يُخرجُ

مقالته في المنطق الجوّانيّ «للفكرة»، فتصيّر الفلسفةُ مذّاك إلى نسقِ مثاليّةٍ تأمّليّةٍ (لا هي بذاتيّة ولا بموضوعيّة، ولا بمطلقة على معنى الجمع بينهما)، وإنّما مثاليّةٌ بدأت تضرب لمغزاها الرّوحيّ وبيانه العلميّ حيث صار العقل والتاريخ يتهويّان، نعني حيث يتقرّران **توتّراً وتقلّباً وتحيّراً** لا انفصال فيه، اللّهم إلاّ إذا نُسخ الزمانُ نفسُه، فصار راهنا يعرى من الزمان. لكن ما دامت الفلسفةُ من ناصية التاريخ، فليس لها إلاّ أن تزاول التفكير في راهن العالَم كما يعرُض «رمادياً على رماديّ»، إنْ هو إلاّ رماديُّ الانْفصال الموجِع والتضادّ العنيف والتصيّر المجنون، **سالبيّةٌ مطلقةٌ** تتفعّل في صلب الراهن مطلَقَ عالَم، ليس يأتي على بعض تفهُمِها إلاّ الفكر التأمّليُّ، إذْ يعتصم بحبلِ الزمان ويتكلّم لغةَ الديالكطيقا.

تلك هي إذاً أهمّ لُقْيات النظر الفلسفيّ التي يخرجها هيغل في **كتاب الفرْق** شهادةً على أنّ العهد بالتفكير لا يتأتّى دفعةً ولا يستقيم بغتةً، وإنّما يقتضي مزاولةً متوعّرةً لا عون فيها إلاّ بعض اهتداء سرّيٍّ بحدوسات باكرة ما ينفكّ الفيلسوف يتفحّصها محنةَ تفكيرٍ وهمَّ نظرٍ. فانظرْ كيف يخلص هيغل في الموضع الذي يخال المرء أنّه لا يتعلّق إلاّ بعرْض ما تفضل به مثاليّةُ شلّنغ مثاليّةَ فيشته، إلى تقرير **مَقام النظر التأمّليّ** مقاماً مخصوصاً للفلسفة لا فكاك لها من أن تسكن إليه حتّى تتفهّم «المطلق من وجه مفهوميّ كصيرورة»، و«تضع في ذات الآن تهوّيَ الصيرورة والكينونة»[129]. ثمّ انظرْ كيف يميّز ذلك النظر التأمّليّ من الفلسفة الترنسندنتاليّة قاطبة (بما فيها فلسفة السيّانية المطلقة عند شلّنغ الأوّل)، مع أنّ هذه قد بلغت مع شلّنغ ما به تستقيم المباينةُ بين «الحدس الترنسندنتاليّ الذاتيّ والحدس الترنسندنتاليّ

(129) انظر ص 224 من هذا الكتاب.

الموضوعيّ»[130]. فوحده النظر التأمّليّ يضع بحقّ المتقابليْن وينفيهما معاً. ووحده التأمّليّ (das Spekulative) يتقرّر إذًا المقام الخليق الذي صار على الفلسفة أن تثبتَ وثاقتها منه.

لذلك كلّه يتقرّر مرّة أخرى أنّ **كتاب الفرْق** ليس أوّل عهد هيغل بالتفكير الفلسفيّ، وليس بيانَ انتصار فلسفيّ لمثاليّة شلّنغ ضدّ مثاليّة فيشته. إنّما **كتاب الفرْق** أوّل حصيدٍ لصيرورة هيغل نفسه إلى الفلسفة وبداية تصيّر الفلسفة نفسها مشكلاً قائماً برأسه. ربّ عهد بالفلسفة هو حاصلُ حدس باكرٍ ما ينفكّ الفيلسوف يتحقّق من سداده ويتعقّب ما يقتضيه من شتّى توجّهات التفكير.

III. في هذه الترجمة

إنّه ليسرّنا بخاصّة أن نقدّم إلى القارئ العربيّ نصّاً نسقيّاً من النصوص النسقيّة الباكرة التي شرع هيغل في نشرها. وإذا كنّا قد عملنا في مقدّمة هذه الترجمة على تعقّب أهمّ مراحل تاريخ نشوء التفكير الهيغليّ وتطوّره التي تفضي إلى إخراج **كتاب الفرْق**، فلِحرْصٍ شديدٍ على تنزيل نصّ 1801 تنزيلاً يخرج عمّا درجت عليه معظمُ الأدبيات الهيغليّة في تأويلها لكتابات طور يينا (وعلى رأسها **كتاب الفرْق**) كما لو كانت «طفرة» تأمّليّةً تقطع مع كل ما كان هيغل الأوّل قد زاوله من معالجة نقديّة وتاريخيّة لمسائل العمل والنظر. فكذلك نظنّ أنّا نساهم ببعض ما قد ييسّر معاودة ترميم تاريخ تطوّر الفكر الهيغليّ كما تاريخ نموّ المثاليّات الألمانيّة من كَنْت إلى شلّنغ الثاني.

ولمّا كان النصّ الذي نقدّمه اليوم من تلك النصوص الباكرة فإنّنا حاولنا قدر الإستطاعة أن نحترس كثيراً في ترجمته. فالجملة الهيغليّة

(130) انظر ص 226 من هذا الكتاب.

في هذا النصّ ليست البتّة من قبيل تلك التي سنقرؤها في **فنومينولوجيا الرّوح**، أو في **علم المنطق**، أو في **موسوعة العلوم الفلسفيّة**. لذا راعينا ما تتّصف به من وتيرة ووقْع مخصوصيْن. إنّها جملة ما زالت لم تسقرّ بعدُ لا من حيث مبناها ولا من حيث مغزاها. إنْ هي إلاّ جملةٌ تتقلّب شديداً بين مقام النقد وبين مقام النسق، فتارة تمعنُ في ذلك المقام الأوّل حتّى يختلطَ عليها حبل النقد بغارِبِ السجال والمجادلة والمشاكسة فتنقلب جملةً ساخرةً لاذعةً لكأنّها لا تلوي إلاّ على النيل ممّنْ تقصد؛ وطوراً تسكنُ إلى العنصر التأمّليّ ولزوميّاته، فإذا هي جملةٌ صَبورٌ تأخذ بمقتضى البيان التأمّليّ فتفصح دفعةً عن نكتة النظر من دون إسهاب أو زيغ، لكأنّها لا تنطق البتّة عن هوى. بيد أنّها في هذا وذاك لا تزال ـ كمثْل أيّ كتابةٍ مترمرمةٍ باكرةٍ ـ جملةً تتعقّب حثيثاً مغزاها الخاصَّ (ihre eigene Gchalt)، فلا تعدم أن تتشبّه بغيرها أو تفيء إلى آخَرِها، فتمكر بقارئها مكراً من حيث لا تفصح دُفعةً عمّا تُقصد إليه. لكنّها مع ذلك كلِّه جملةٌ تحتكم إلى حدوسات التفكير الذي لا زالت تتقلّب في التمكّن من زمام عبارته وأسبابِ الإفصاح عنه.

أمّا في ما يتعلّق بشبكة المفاهيم التي تعتمل في نصّ **كتاب الفرْق**، فما زالت هي أيضاً بعامّة مفاهيمَ لم تستقرّ بعدُ إلى أنفاسها النسقيّة الخاصّة. إنْ هي إلاّ مفاهيم بصدد النشوء ـ in status nascendi لنْ تهلَّ على صيغتها المستقرّة إلاّ حينَ سيتمكّن النسقُ من ناصية الديالكطيقا (أو لعلّ هذه هي التي ستتمكّن منه)، فتتكلّمَ الفلسفةُ لغةً لم تعهدْها من قبْل.

لذلك جاء **كتاب الفرْق** مفعماً بالتراكيب المصدريّة المنحوتة التي يعسر نقلها على علاّتها إلى لساننا العربيّ، من مثْل Entgegengesetztsein وGesetztsein وIdentischsein

و Aussereinandersein و Außersichgesetztsein و Bezogensein و Einssein و Bestimmtsein وما شاكلها. لكنْ مع ذلك يسبق **كتاب الفرْق** النصوصَ الهيغليّة التي تتلوه فيوطّئ إلى استيضاع ما سيتقرّر مفاهيمَ رئيسةً للنسق، من مثْل التصيّر والصيرورة ـ das (Sich) Werden والبيان ـ die Darstellung وفعل التوسيط ـ das Vermitteln وفعل التصوّر ـ das Vorstellen والجملة (الجاملة) ـ die Totalität والقيمومة الذاتيّة ـ die Selbständigkeit وفعل التنتّج الذاتي ـ das Sich Produzieren والسالبيّة ـ die Negativität وفعل النسخ والانتساخ ـ das (Sich) Aufheben. وفي ذلك إنّما يمعن **كتاب الفرْق** في بعض ما بلغته النصوص المتقدّمة من تدبير لمعضلة الانفصام ـ die Entzweiung والتضادّ ـ die Entgegensetzung التي كانت خرجت بها على مقام التقابل (أو التعارض) البسيط ـ der Gegensatz، لتنزل بها إلى مقام الإئتلاف والمؤالفة ـ die Versöhung.

أمّا مفهوم die Identität فلقد تحيّرنا كثيراً في نقله. فعلى قدر ما ثبت لدينا أنّ die Differenz إنّما تعني الفرْق، بينما يعني der Unterschied الاختلافَ والتبايُنَ، وتعني die Verschiedenheit التنوّع (وأحياناً التبايُن أيضاً)، على قدر ما بدا لنا أنّه من المحال أن ننقل مفهوم die Identität على منوال مفهوم واحد يرادفه بإطلاق. فـ**كتاب الفرْق** يتدبّر مفهومَ die Identität على صعيدَيْن متباينيْن : صعيد نقديٍّ بحتٌّ يرمي إلى التشديد على حدود المعنى المجرّد للـ Identität من حيث لا تتخطّى حدود الجمع الصوريّ بين الأطراف المتقابلة، فتتركها مهملَةً على تعارضها الغليظ. هاهنا نقلنا الـIdentität بما هي مجرّد **مطابقة** تغفل عن لزوميّات الرّبط التأليفيّ الصادق. وصعيدٌ نسقيٌّ يكتسب عنده مفهوم الـ Identität دلالةً تأمّليّةً صرفاً لا تستتبّ إلاّ من حيث يتفعّل الفرقُ والتضادُّ في صلب

الـIdentität كـ Nichtidentität. وهاهنا بان لنا أنّه لا مفرّ من تفعيل مفهوم كان أبو إسحاق الكنديّ قد استنّه في **رسالته إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى**، نعني مفهوم «**التهوّي**». فخرجنا به عن السياق الكنديّ الذي يقرنه بالوجود، لنستخدمَه في نقل تلك الدلالة التأمّليّة للـ Identität بوصفها تهوّياً، أي مسرى الْتئام وائتلاف بين الذاتيّ والموضوعيّ لا يستقيم إلاّ من حيث ينسخ التقابلَ المجرّد بينهما ويرتفع به إلى مقام التضادّ الحيّ الذي يجعل من وحدتهما وحدة متنفِّسةً حيّة لا تقف على طرف دون آخر ولا تمعن في طرف بإزاء الطرف الآخر. كذلك يطعن **كتاب الفرق** في «المطابقة النسبيّة» التي تأتيها المثاليّةُ كما الدوغمانيّةُ، فكلتاهما تخال أنّها تضع «مطابقة مطلقة» من حيث تلغي أحد الطرفين المتقابليْن وتتجرّد منه بإطلاق. لكنْ على ذلك المعنى يُقال المطلق بما هو «تهوّي التهوّي واللاتهوّي» من حيث يقع فيه التضادُّ والكون واحداً من وجه سواء[131]. لكنّا ترجمنا الـIdentität بالـ«هويّة» حيث تراءى لنا أنّ الموضع يتعلّق رأساً بفلسفة شلّنغ الأوّل وبفكرة الهويّة المطلقة بما هي سيّانيّةٌ مطلقة (بين الطبيعة والعقل).

ومن أوجب الحقّ قبل أن نختم، أنْ نعرب للدكتور موسى وهبه عن شكرنا لما مدّنا به من عون جدّيّ عظيم. فلقد وجدنا في مراجعته لهذه الترجمة ما دفعنا تارة إلى معاودة التحقّق من بعض المواضع المعتاصة، وما أكثرها، وطوراً إلى مراجعة طبيعة العبارة إمّا على سبيل التخفيف والتيسير، وإمّا قصد التعديل والتصويب. أمّا في ما يتعلّق بـ«الجهاز المفاهيميّ»، الذي يخصّ كَنْت وهيغل معاً، فلقد اختلفنا في ذلك اختلافاً بيّناً. لكنّه لا يعدو في حقيقة الأمر كونه **اختلافاً فلسفيّاً** فعليّاً. وهو لعمري من آيات عافية الفكر، بل من

(131) انظر ص 204 من هذا الكتاب.

شرائط العهد بالتفكير. فلا شيء ينهض بالفكر والترجمة في ديارنا أكثر من أنْ يجد المرء لدى من سبقه إلى همّ الترجمة المتفلسفةِ أسبابَ العون والاخْتلاف في الآن نفسه. فلْيلق جميع من سبقونا إلى ذلك الهمّ ـ وعلى رأسهم هاهنا الدكتور موسى وهبه ـ عظيمَ شكرنا، فهم كما يقول أبو إسحاق «أنساب لنا وشركاء في ما أفادونا» وإنْ اختلفنا في الاستفادة ممّا سبقوا إليه، حتّى صار لنا «سبلاً وآلات مؤديّة» إلى بعض ما نحن فيه، وكذلك نحسب أنّا سنكون بالنسبة إلى من سيشاركنا في العمل على أن يتكلّم هيغل اللسان العربيّ.

لقد كان **كتاب الفرْق** أوّلَ النصوص الهيغليّة التي اشتغلنا على نقلها إلى العربيّة (قبل **فنومينولوجيا الرّوح وعلم المنطق** الصغير)، وإنّا لنرجو إذ نقدّمه اليوم أنْ يكون خير شهادةٍ على ما زاوله هيغل الأوّل من تفحّص نقديّ ومناظرة تأمّليّة لزمان الفلسفة الذي عاصره، عسى أن نتوصّل نحن إلى ما به نناظر فلسفيًّا زمانَنا، ونتفهّم تاريخيًّا ما يتفعّل فيه من تصايير مجنونةٍ ومنقَلَبات عنيفةٍ.

ناجي العونلّي

سوسة ـ تونس

في الفرْق بين نسق فيشته ونسق شلّنغ في الفلسفة

توطئة

[1] يلوح من المقالات المنشورة النادرة التي يقف فيها المرءُ على بعض شعور بالفرْق بين نسق فيشته ونسق شلّنغ في الفلسفة نزوعٌ إلى تجنّب ذلك التبايُن أو إخفائه أكثر ممّا يلوح وعي واضحٌ بماذا يكون(1). فلا الوجهُ المباشر لكلا النسقيْن كما يتنزّلان لدى الجمهور،

[يُشار، لاحقاً، إلى الهوامش التي وضعها المؤلف بـ (*)، وإلى الهوامش التي وضعها المترجم بأرقام تسلسلية].

(1) إنّما غرض هيغل في **كتاب الفرق** أن يستهلّ مناظرةً دقيقةً مع حال بعينها للفلسفة الألمانية رأس الأمر فيها فلسفةٌ في تاريخ الفلسفة يعتمدها في بيان أنّ الطور الذي للفلسفة من بعد كَنْت وفيشته ليس البتّة من قبيل ما تحسب المقالات الجمهوريّة بعامّة ولا مقالة راينهولد بخاصّة. فإبطال راينهولد للفرق بين مثالية فيشته وهي على ما نعلم من شدّة القرابة من المثالية العمليّة لكَنْت (على الأقلّ إلى حدود بيان 1804 حيث تخرج فلسفة فيشته على شرائط إشكالية الأنا وحصائلها العمليّةِ لتمعِنَ في سؤال تحصيل المطلق من جهة كونه نورانيّةً وما يلزم فيه من فنومينولوجيا إشراقيّةٍ) وبين مثالية شلّنغ، إنّما هو نقضٌ لوجوب طورٍ حادثٍ لا عهد للمثالية الألمانية به، وهو الطور الذي كانت هذه المثاليّةُ في تقدير هيغل قد بلغتْه بغدُ مع شلّنغ، وبخاصّة مذْ أنْ بدأ شلّنغ يشتغل على مقالة **الطبيعيّات التأمّليّة**: فلسفة الطبيعة كما تقيّدت معالمُها ضمن مشروع «الفيزياء التأمّليّة» من 1797 إلى1800 (أي: *Ideen zu einer Philosophie der Natur* (1797)؛ *Von der Weltseele (1798)*؛ *Ersten Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* (1799)؛ *System des transzndentalen Idealismus* =

ولا بخاصّة ردّ شلّنغ على اعْتراضات إيشنْمايِرْ المثاليّة ضدّ الطبيعيّات[2] يكفيان للإفصاح عن ذلك التبايُن. والأدهى أنّ راينْهولد على سبيل المثال لم يتحسّس شيئاً في هذا الشأن، حتّى أنّ ما درج لحينٍ من تمام المماثلة بين النسقيْن قد أفسدَ عليه في الأكثر تأويله

Allgemeine Deduktion des dynamischen Prozess der Kategorien der و (1800)، *Physik (1800)*، هي التي يسّرت لشلّنغ المرور من زاوية نظر المثالية العمليّة لفقه العلم (كما ترسّخت عند فيشته في كتاب *Die Bestimmung des Menschen (1800)*) إلى زاوية نظر محدثة هي **مثالية الهويّة المطلقة** تُقصد إلى فلسفة في العقل بما هو هويّةٌ أو سيّانيةٌ مطلقةٌ **تقطع في نفس الوقت مع زاوية نقد العقل كما زاوية فقه العلم** (بيان النسق 1801).

وعليه فإنّ العزم النظريّ الذي يحكم تلك المناظرة إنّما هو أوّلُ تقييد هيغل لحروف سؤال الفلسفة من جهة مساءلة المحلّ الترنسندنتاليّ الذي حصّلته مع كنْت ووطّدته مع فيشته، هل هو المحلُّ الخليق بالفلسفة من جهة ما هي علميّةٌ؛ لكنّ رأس العزم عند هيغل هو التنبيه على سبيل ضرورة مجاوزة ذلك المحلّ الترنسندنتاليّ الذي لمثالية فيشته ونزولِ بالفلسفة في مقام من النظر جديد هو مقام النظر التأمليّ - *Das Spekulative* - يرى هيغل أنّ مثالية شلّنغ (إلى حدّ صدور **نسق المثالية الترنسندنتالية** في 1800 وبخاصّة مقالته في الطبيعيّات) قد أفلحتْ في اسْتشكال **بعض قوابله**. إذا عبارة الفرق التي للمناظرة هاهنا **إنّما تلزم سؤال هيغل في الفلسفة نفسه، فليس خليقا الاشتغال بهذا السؤال في هذا الآن العلميّ بعينه إلاّ على معنى الجهد في المباينة، بل الفصل بين مقام الترنسندنتاليّ ومقام النظر التأمليّ، أي على معنى التملّك الفلسفيّ للمقام الأوّل واسْتيضاع المقام الثاني**. وهذا المعنى النسقيّ للفرق هو ما لم يُفلح راينهولْد في درْكه، بل لم يتحسّسْه أصلاً من حيث انْصاع إلى الرأي الدارج في المماثلة بين المثاليّتيْن. لكن ذلك هو أيضاً المعنى الذي سيجاهد هيغل في بيانه من وجه اسْتئناف المناظرة مع كنْت وفيشته.

(2) K. A. Eschenmayer, «Spontaneität Weltseele oder das höchste Prinzip der Naturphilosophie,» *Zeitschrift für spekulative Physik*, Bd. 2, Heft 1 (1801), ss. 1-68.

أمّا ردّ شلّنغ على اعْتراضات إيشنمايِرْ فجاء كمايلي: **Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, «Anhang zu dem Aufsatz des Herrn Eschenmayer, betreffend den wahren Begriff der Naturphilosophie und die richtige Art ihre Probleme aufzulösen,» *Zeitschrift für spekulative Physik*, Bd. 4 (1802), ss. 79-103.**

لما جاء في نسق شلّنغ في الغرض نفسِه[3]. إنّما الباعث على هذا المبحث الوقوف على لخبطةِ راينهولْد أكثر من الوقوف على ما يتوعّدنا به، أو بالأحرى ما أقرّ به ثورةً حادثةً في الفلسفة من حيث تُساقُ إلى المنطق[4].

---

(3) Karl Leonhard Reinhold, Hrsg., *Beyträge zur leichtern Übersicht des Zustandes der Philosophie beym Anfange des 19. Jahrhunderts*, Heft 1 und 2 (Hamburg: Perthes, 1801).

(أمّا الكرّاس الثالث فقد صدر في 1802، والرابع والخامس صدرا في أواخر 1802 وفي 1803 عن الدار نفسها).

وبيّنٌ من قول هيغل في هذا الموضع أنّه يشير إلى ما جاء في الكرّاس الأوّل، وبخاصّة الفقرة الثانية (المصدر نفسُه) حيث يبسط راينهولد ما يحسب أنّه مقالة فيشته وشلّنغ في المطلق: «إنّ الفلسفة الترنسندنتاليّة أو المقالة الخالصة في العلم (علم الذاتية المطلقة) وفلسفة الطبيعة أو المقالة الخالصة في الطبيعة (علم الموضوعيّة المطلقة) ترجعان إلى وجهين مختلفينْ لعين الشيء [أي] إلى الهويّة المطلقة والوحدة (...). إنّ من لم يذهب مذهب هذه الفلسفة أو تلك وعزم في قرارة نفسه على حبّ الحقّ وطلبه لَمُدركٌ أنّ فساد الخصائل المدركة بالمطلوب الأوّل في الفلسفة يرجع إلى طريقة اعتبار أصحابها لهذا المطلوب. أمّا الفساد فقد لحقهم من جهة أنّهم حين يعتبرون هذا المطلوب أو حين يضعون مفهوماً مؤقّتاً للمعرفة، يكون خيالٌ زيْف قد غلب فكرهم»؛ قارن بما جاء في فاتحة نفس الفقرة في عين الغرض.

أمّا ما جاء في نسق شلّنغ في ذلك الغرض فمن الأرجح أنّ هيغل يُقصِد من ناحية أولى إلى ما ذهب فيه شلّنغ في: Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *sämmtliche Werke* (Stuttgart und Augsburg: n. pb., 1856), Bd. 3: *System der transzendentalen Idealismus*, ss. 331-332.

حيث يشدّد على وجوب الجمع بين فلسفة الأنا وفلسفة الطبيعة، بل بسْط «المثالية الترنسندنتاليّة إلى ما ينبغي أن تكونه بالفعل، لاسيّما كونُها نسقَ جملة المعرفة»، وذلك إنّما يحصُل من حيث ينبغي بيانُ المثالية «على انْبساطها كاملاً»، أي بيان «جميع أجزاء الفلسفة من حيث تكون على اتّصال واحد ـ in einer Kontinuität». أمّا من الناحية الثانية فقد تلوّح إشارة هيغل تلك إلى ما جاء في *Darstellung meines Systems der Philosophie* (1801) من وجوب «نسخ» التعارض بين فقه العلم (فلسفة الأنا) والطبيعيّات ضمن نسق الهويّة المطلقة الذي يخرج على زاوية الأنا كما زاوية نقد العقل بالجملة، فيستبدلها بزاوية نظر العقل «المطلق» (1 ـ 2).

(4) يشير هيغل في هذا الموضع إلى ما جاء في الفقرة الثالثة من الكراس الأوّل حيث =

لقد كانت الفلسفة الكَنْتية اقْتضتْ تمييزَ روحِها من الأخذ بالحرف (vom Buchstaben)، فأفردت المبدأ التأمّليّ المحض[5] عمّا سواه ممّا قد يُحمل محمل التفكّر المماحِك أو ما قد يستعملُه لأغراضِه. فكانت هذه الفلسفة مثاليّةً بحتةً، من جهة المبدإ في اسْتنباط المقولات، وهذا المبدأ هو ما أبرزَه فيشته في صورةٍ خالصةٍ وصارمةٍ، وأسماه روحَ الفلسفة الكَنْتية[6]. أمّا إذا ما أُقْنِمَتْ

يضع راينهولد (المصدر نفسه) مقالة ردّ الفلسفة إلى المنطق بما هي السبيل الوحيدة في استصلاح الفلسفة. ويرجع راينهولد في وضع هذه المقالة إلى ما ذهب إليه ك. ج. باردلي حين أقرّ لازمة أن تبدأ الفلسفة من عند المنطق حتّى تغيّر ما بنفسها، وذلك هو معنى الثورة الذي يشير إليه هيغل بشيء من الهزء. فمعنى المنطق الذي يتوسّله باردلي ومن بعده راينهولْد في استصلاح الفلسفة و«تثويرها» إنّما هو النظر المجرّد في صورة الفكر من حيث أفانين اسْتعماله بخاصّة. وعليه فمقالة ردّ الفلسفة إلى هذا المعنى من المنطق مقالةٌ متهافتةٌ في تقدير هيغل، رأس الفساد فيها أنّها لا تزال تقابل صورة الفكر بمادّته مقابلة غليظةً، فتبقى دون ما تقتضيه الفلسفة من لازمة احتمال الأمر برأسه في الحال من دون الانحباس في متقابلات صورانيّة متهافتة من مثل صورة/ مادّة، متناه/ لامتناه، مضاف/ مطلق، ذات/ موضوع وما شابهها، إن تغلّبت في الفكر تعطّل وارْتفع إمكانُه الجوّانيّ. انظر =[**المختصر في المنطق الأوّل وقد خلّص من أظانين المناطقة بعامّة وأصحاب كَنْت بخاصّةٍ لا نقداً بل طبابةً للذهن يُستعمل للنقد الفلسفيّ في ألمانيا**]: Christoph Gottfried Bardili, *Grundriß der Ersten Logik, gereinigt von den Irrthümmern bisheriger Logiken überhaupt, der Kantischen insbesondere; Keine Kritik sondern eine Medecina mentis, brauchbar hauptsächlich für Deutschlands Kritische Philosophie* (Stuttgart: Löflund, 1800).

(5) - انظر: أ، 84-95 / ب، 116-129 (§13 ـ في مبادئ الاستنباط الترنسندنتاليّ بعامّة؛ §14 في المرور إلى الاستنباط الترنسندنتاليّ للمقولات)، في: Immanuel Kant, *Kants Werke*, 9 Bde., Akademie-Textausgabe Unveränderter photomechanischer Abdruck des Textes der von der Preussischen Akademie der Wissenschaften 1902 begonnenen Ausg. (Berlin: de Gruyter, 1968), Bd. 4: *Kritik der reinen Vernunft*.

(6) أمّا المناظرة الفلسفيّة التي يتوسّلها فيشته في تملّك حصائل الاستنباط الترنسندنتاليّ للمقولات عند كَنْت فتبدأ من عند بيان أنّ كَنْت قد فسّر بالفعل حين اسْتنباطه للمقولات (ب، §17: في أنّ أسّ الوحدة التأليفيّة للإدراك الباطنِ هو المبدأ الأرفع لكلّ اسْتعمال للذهن) أوائلَ كلّما معرفة، لكنّه لم يرفع من شأنها ولم يجعلْها المبدأ الحاقَّ في العلم بعامّةٍ؛ انظر: Johann Gottlieb Fichte, *Fichtes Werke*, Hrsg. von Immanuel Hermann =

(hypostasieren) مـن جديدٍ الأشياءُ فـي ذاتـهـا بـحيث لا يُقصَـد من خلالها سوى التعبير من وجهٍ موضوعيٍّ عن الشكل الأجوف للتضادّ، ثمّ وُضعَتْ كأنّها موضوعيّةٌ مطلقةٌ، كما تكون الأشياء عند الدغمائيّ، [2]
وإذا ما جُعلت المقولاتُ في شطرٍ خاناتٍ للفاهمة ساكنةً وعاطلةً، ورُفعت في شطرٍ آخر إلى مصافّ المبادئ العليا التي تُتَوَسَّطُ في نفي العبارة التي للمطلق نفسِه كمثْل الجوهر عند سبينوزا، وإذَا ما ساوقَ ذلك أنْ حلّت المماحَكةُ السلبيّةُ من حيث تتلبّس بكثير من الزعم اسمَ الفلسفة النقديّة كما كان ذلك من قبل، محلَّ التفلسف، فهذه كلّها صروفٌ لا تكمنُ في مبدأ الاسْتنباط الكَنْتي للمقولات أو روحِه، بل تكمن على الأكثر في صورتِه؛ ولو لم يكنْ بحوزتنا سوى هذا القسم من فلسفة كَنْت لكان ذلك التحوّل غير مفهومٍ[7]؛ لقد

Fichte (Berlin: Walter de Gruyter & Co, 1971), Bd. I: *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre* (1794), ss. 98-99.

لكنّ فيشته سيقيد منطق هذه المناظرة مع مثالية كَنْت فإذا هو يميّز روحَها ـ nach ihrem Geiste ـ من حرْفها ـ nach ihrem Buchstaben ـ ، ليقف على الترنسندنتاليّ بما هو الهيئة الصادقة للتفلسف؛ انظر: *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre für Leser, die schon ein philosophisches System haben* (1797)، في: المصدر المذكور، ج 1، ص 476 ـ 479 (وبخاصّة الهامش ص 479 حيث يدقّق فيشته الفصل اللازم بين روح المثالية الكنتية وبين حرْفها)؛ قارن: (1794) *Ueber Geist und Buchstab in der Philosophie*، في: المصدر المذكور، ج 7، ص 270 ـ 300.

(7) إنّ العلّة في اسْتئناف هيغل للمناظرة مع مثالية كَنْت بيانُ أنّ الإمكان الجوانيّ لمثل هذه المناظرة يخرجُ على مجرّد فحص وجوه تلقّي هذه المثالية وتأوّل القوام الذي لها من استنباط المقولات (راينهولد، ياكوبي، مايمون، شولتسيه، فيشته). فلا بدّ لهذه المناظرة أن تتقيّد بحروف السؤال التالي: هل يفي مبدأ النظر في هذا الجنس من المثالية بلزوميّات عبارة المطلق برأسه؟ غرضُ المناظرة إذاً هو مساءلة مقام **التفكر** الفلسفيّ ـ die Reflexion ـ الذي سكنت إليه هذه المثالية من حيث أرجعت مبدأ الاستنباط الترنسندنتاليّ لمقولات الفاهمة، نعني تهوّي الذات والموضوع، إلى الوحدة المؤلّفة التي للأنا أفكّر. إنّ مناظرة هيغل لمثالية الأنا أفكّر تُقصدُ إلى معنى فلسفيٍّ بعيْنه، هو التحوّل، بل الخروج على ذلك المعنى من التفكّر والنزول بالفلسفيّ عند ذات ـ موضوع ما هو بذاتيّ ولا موضوعيّ، وإنّما هو المطلق يرفع إذْ يتعينّ من وجهٍ تأمّليّ، تقابلَ =

أُفصِح في ذلك الاسْتنباط لصور الذهن عن المبدأِ الذي للتأمّل، أي تهوّي الذات والموضوع، في عبارته الأكثر تعيّناً؛ والعقل إنّما زكّى

الذات والموضوع. وعليه فالمناظرة مع كَنْت ومع كَنْتيّات أصحاب كَنْت إنّما **تلتمس تقييد لازمة الإيفاء بعبارة هذا المعنى من المطلق وبيانه خارج خطّة الأنا أفكّر، بل خارج أفق مثاليات الوعي بالذات كافّة**. وذلك يقتضي ـ كما سيبيّن من الفقرة المتعلّقة بالتفكّر ـ مساءلة الهيئة الفلسفية للتفكّر نفسه والخروج به من مقام الذاتيّة ليصير في حدّ ذاته تفكّرا تأمّليًا لا بدّ منه في التفلسف.

إذا نقد هيغل لمثاليات كَنْت وأصحابه إنّما يُسمع هاهنا على معنى وجوب أن تكون الفلسفة على هيئة نسقيّة بها يستتبّ للتفلسف بيانُ مطلوبه الرئيس، نعني بيان المطلق برأسه. ولذلك فالنفس النقديّ الذي يحكم سار **كتاب الفرق** إنّما هو عند هيغل خطّة في النظر بعيْنها تحتكم إلى قضاء تأملي بعيْنه، هو **قضاء النسق في الفلسفة**. إنّ رأس الأمر في مناظرة هيغل لمثاليّات التفكر الوقوف على الشرائط المنطقيّة التي بها تتصيّر الفلسفة نسقا حاقّا، ومن ثمّة تقييد شرائط بيان المطلق من الوجه الذي يناظر الصورة النسقيّة للتفلسف. وعليه فإنّ مناظرة هيغل في **كتاب الفرق** لفلسفات العصر إنّما يُحتكم فيها إلى **سؤال هيغل في الفلسفة**. فليست المناظرة في **كتاب الفرْق** انتصارا لشلّنغ ضدّ فيشته، وإنْ كان من أغراضها الظاهرة الوقوفُ على ما اسْتحدثته مثالية شلّنغ من معنى طريف حين تفكّرت الذات ـ الموضوع ـ das Subjekt-Objekt ـ من الوجه الموضوعيّ الذي له من الفاهمة المحايثة للطبيعة. إنّما المناظرة في **كتاب الفرْق** وجهٌ نقديٌّ لمقالة هيغل في **نسق العلم** كما بدأت تلوحُ له مذْ أوّل نزوله بجامعة يينا (1801) وستتقيّد قليلاً قليلاً حتّى ترسخ خلال طور تدريسه للمنطق والميتافيزيقا منذ سداسي صيف 1802 (في المنطق والميتافيزيقا أو نسق التفكّر والعقل..) حتّى **مخطوط المنطق وما بعد الطبيعة وفلسفة الطبيعة في 1804-1805** : استصلاح نظريّ لما آل إليه مفهوم المطلق في تلك المثاليات كلها بما فيها مثالية شلّنغ، واسْتئناف مساءلة جذريّة للفلسفة من حيث وجوبُ العلميّة فيها.

في منزلة سؤال الفلسفة من الكتابات النقدية (بما فيها **كتاب الفرق**) انظر: Heinz Kimmerle, *Das Problem der Abgeschloßenheit des Denkens. Hegels System der Philosophie" in den Jahren 1800-1804*, Hegel-Studien; Beiheft 8 (Bonn: Bouvier Verlag, 1970), ss. 15 sq.

ناجي العونلّي، **هيغل الأوّل وسؤال الفلسفة: في تاريخ نشوء المشكل الهيغلّي وتطوّره من نصّ توبنغن إلى استهلال كتاب الفرق** (تونس: دار صامد للنشر، 2006).

أمّا في ما يتعلّق بمقالة العلم في أوّل طور يينا وحضورها في مناظرة مثاليتيْ كَنْت وفيشته بخاصّة، انظر ص 109 وما يليها، و120 وما يليها من: Klaus Düsing, *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik: Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Prinzip des Idealismus und zur Dialektik*, Hegel- Studien: Beiheft; 15 (Bonn: Bouvier, 1976).

نظريّة الذهن تلك. أمّا حين يجعل كَنْت من ذلك التهوّي نفسِه غرضاً للتفكّر الفلسفيّ بوصفه عقلاً، يزولُ التهوّي في حدّ ذاته؛ فحين يكون الذهنُ قد عولجَ بعقلٍ، يكون العقل على العكس قد عولِج بذهنٍ. ويتّضح هاهنا في أيّ منزلة مضافةٍ تمّت الإحاطة بتهوّي الذات والموضوع. فتهوّي الذات والموضوع إنّما يقف عند ٱثْني عشر نشاطاً فكريّاً خالصاً، أو بالأحرى عند تسعةٍ وحسب، لأنّ الجهةَ لا تهب أيَّ تعيين موضوعيٍّ صادقٍ، بل يلبث فيها بالجوهر لاتهوّي الذات والموضوع؛ ويخرجُ على التعيينات الموضوعيّة عبر المقولات ملكوتٌ إمبيريٌّ هائلٌ هو ملكوت الحاسّة والإدراك الحسّيّ، بَعْدِيٌّ مطلقٌ لا قبليَّ له إلاّ بعض ما يُلوِّحُ به كقاعدةٍ ذاتيّةٍ لملَكة الحكم المتفكِّرةِ[8]؛ ومعنى ذلك هو أنّ اللاتهوّي قد رُفع إلى مصافّ

(8) يشير هيغل هاهنا إلى الموضع الدقيق الذي ينبغي لمناظرة مثالية كَنْت أن تنزل عنده. فالتلويح بفكرة ملكة الحكم المتفكِّرة (لا بفكرة ملكة الحكم الترنسندنتاليّة بعامّة كما جاءت في فاتحة أنالوطيقا المبادئ: أ. 133/ ب. 172) إنّما يخرجُ بالمناظرة على أفق التفكير الذي استوضعه كنْت في **نقد العقل المحض** (1781 و1787) كما في **نقد العقل العمليّ** (1788)، لتقف على ما تحيّرتْ فيه الكَنْتية نفسُها لمّا أقرّتْ في **نقد ملكة الحكم** (1790) أنّ هوّة سحيقةً تتهدّد بنيان نسق المثالية النقديّة وتكاد تقطّع أوصاله من حيث تفصم بين النظريّ (ميتافيزيقا الطبيعة) والعمليّ (ميتافيزيقا الأخلاق) من دون أن يكون النقدان الأوّلان قد أفلحا في الجمع بينهما على سبيل الوحدة النسقيّة. لذلك اضطرّت الكَنْتية 1: إلى معاودة النظر في نسق الملكات، فضاعفت تصنيفَ النقديْن الأوّليْن (حاسّة، مخيّلة، ذهن، عقل)، بنسق ملكات يباين بين ملكة المعرفة، وملكة الإحساس أو الشعور باللّذة والألم وملكة الرغبة؛ فكما يتوسّط الشعور بالألم واللّذة ملكة المعرفة وملكة الرغبة، كذلك تتوسّط ملكة الحكم الذهنَ والعقلَ. 2. لم يكن بدٌّ من أن تستأنف الكَنْتية السؤال في نسقيّة الفلسفة نفسها من جهة ما هي مجالٌ ينقسم إلى تشريعيْن مختلفيْن لا بدّ من أن يتكافآ بفضل جنسٍ ثالث من التشريع هو تشريع ملكة الحكم الذي ينقسم بدوره إلى تشريع معيِّن ـ bestimmend ـ من حيث يكون الكلّيّ (القاعدة أو المبدأ أو القانون) الذي يُدرج ضمنَه الجزئيّ معطى، وتشريع متفكِّر وحسب ـ bloß reflektierend ـ من حيث يكون الجزئيّ معطى ويجب إيجاد الكلّيّ الذي يُدرَج ضمنه. لكن وحدَه التشريع الأوّل يكون قبليّاً، في حين أنّ التشريع الثاني لا يكونه إلاّ على سبيل التناسب، فما هو بقبليٍّ إلاّ على معنى ذاتيٍّ (هو معنى التفكّر على التدقيق). =

المبدأ[9] المطلق؛ ولا رادّ لذلك من بعد أنْ طُرح التهوّي بما هو العقليُّ من الفكرة من جهة ما هي نتاجُ العقل، فقابل التهوّي الكينونةَ بإطلاق، ومن بعد أنْ عُرِضَ العقلُ من جهة ما هو قدرةٌ عمليّةٌ لا كتهوٍّ مطلقٍ، بل كقدرةٍ لوحدةِ الذهن الخالصة وعلى تضادٍّ لا نهايةَ [3] فيه، كما يجب ذلك عن نحو التفكير المتناهي، أي الذهن متى يتفكّر العقلَ؛ وينتجُ عن ذلك حاصلٌ متضادٌّ، فأمّا بالنسبة إلى الذهن فلا تمْثُل أيُّ تعيينات موضوعيّة مطلقة، وأمّا بالنسبة إلى العقل فهي على العكس ماثلةٌ واجبةٌ[10].

= سؤال هيغل هاهنا هو هل يفي هذا التقويم - diese Beschaffenheit - الذاتيّ المجرّد للتفكّر بلازمة الجمْع الحاقّ بين الذاتيّ والموضوعيّ (أو إن شئت بين الفكر والكينونة)، بل هل بوسْع الإدراج - die Subsomption - أصلاً أن يأتي كفايةَ ذلك الجمع. إذاً معْقد المناظرة الهيغليّة لمثالية كنْت هو قبليّةُ التفكّرِ هل تأتي بالفعل كفاية التوسيط الذي من أجله وُضعت فكرة ملكة الحكم المتفكّرة.

في ما يتعلّق بإقرار الهوّة الفاصلة بين التشريعيْن، يقول كنْت: «نعم، لقد رسخت الآن بين ميدان مفهوم الطبيعة، بما هو الحسي، وميدان مفهوم الحرية، بما هو فوق - المحسوس هوّة لا يُسبر غورها - eine unübersehbare Kluft، وذلك إلى حدٍّ يستحيل معه أن يقوم معبرٌ بين طرفيها (...)، وكأنّنا أمام عالَمين مختلفين كلّ الاختلاف، لا يمكن أحدهما أن يؤثّر في الآخر...»، انظر: Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Hrsg. von W. Weischedel (Frankfurt/ Main: Suhrkamp Verlag, 1995), s. 83,

إمانويل كَنْت، **نقد ملكة الحكم**، ترجمة غانم هنا (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2005)، ص 73.

وينبغي أن يكون منّا على بال هاهنا أنّ شلّنغ كان قد نبّه مذ أوّل كتاباته على المنزلة الجليلة التي يحتلّها **نقد ملكة الحكم** من المثالية النقدية كما من المثالية الألمانية بالجملة، كما على الهوّة التي تتهدّد بنيان نسق كَنْت من حيث تمثّل الفلسفة العمليّةُ «مبنىً مضافاً» مفصوماً عن الفلسفة النظرية؛ انظر: **في الأنا من جهة ما هو مبدأ الفلسفة أو في اللامشروط في المعرفة الإنسانية** (1795): Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *sämmtliche Werke* (Tübingen: Cotta, 1795), Bd. 1: *Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen*, ss. 154 sqq.

(9) Grundsatz، على معنى المبدأ الأسّ.

(10) إنّ تقابل المطابقة والكينونة الذي تنتهي إليه الترنسندنتاليّة الكنتيّة يجب في تقدير =

إنّ التفكير الخالص الذي للذات نفسها، أي مطابقة الذات والموضوع على صورة الأنا = الأنا، هو مبدأ النسق عند فيشته[11]، فلو وقف المرء في ـ الحال عند (An) هذا المبدأ، كما يقف في الفلسفة الكنتيّة عند المبدأ التَرَنْسِنْدِنْتَاليِّ الذي يقوم مقام العماد في اسْتنباط

= هيغل عن مسخ العقل ذهناً، أي طغيان البعديّ والإعلاء من شأنه على نحوٍ يعاند به القبليَّ الذي للذهن، حتّى يكاد يخرج عليه تماماً. لذلك ترتفع على العقل كلّ حيلةٍ في تدبير ذلك البعديّ الغليظ، اللّهم إلاّ من وجه الجُمَع والتزيّد في تنظيمات التأليف التي يأتيها الذهن بحسب المقولات. وعليه فأوّل ما تنصدع من جرّائه مطابقة الذات والموضوع التي يُنتجها الترنسندنتاليّ إنّما هو شواشُ البعديّ الذي يفيض على تآليفات الذهن، ويخرج على تنضيد العقل ما دام مجرّد ناظم لتلك التآليفات (لا منتج أو مؤسّس لها)، وفي ذلك كلّه **آيةٌ على أنَ كينونة الأعيان لا تطابقَ هيئة الإدراج التي للذهن من مقولاته، ولا هيئة النظْم التي للعقل من أفكاره.**

وعليه فوقوف هيغل هاهنا على المقابلة بين المطابقة بين الذات والموضوع وبين الكينونة (وهي مقابلة يرتفع من جرّائها التهوّي الأمّ بين الفكر والكينونة) إنّما يُقصِد إلى السؤال في الترنسندنتاليّ نفسِه بما هو الوجه الذي تخيّرتْه الكَنْتية في تدبير العنصر الميتافيزيقيّ (من جهة ما هو بالجوهر عندها فقه المعرفة ـ als Erkenntnistheorie): وجهُ المحايثة الذي يكون بوسع الترنسندنتاليّ (في اسْتنباط المقولات كما في صراط العقل الخالص) إنّما هو وجهٌ حسيرٌ ما تنفكّ تخرمه شواشات الكوائن الأعيان، فتطال العقلَ ذاتَه مذْ صار مجرّد موجّه للذهن، فإذَا مقامُ المحايثة (أي مقام المطابقة بين الذات والموضوع بحسب مقولات الذهن) ينصدعُ، وإذا العقلُ وقد مُسِخَ ذهنا، يعجز عن احْتمال غلاظة البعديّ، فلا يرى النقد الترنسندنتاليُ فيه إلاّ ملَكةَ هوّامةً ليس لها إلاّ أن تفي بالإحاطة الصادقة بالكينونة، لا أن تتهوّى وإيّاها. وأنّى للعقل ذلك وهو في هذه المثالية مجرّد ملَكةٍ لا تشريع لها في المعرفة إلاّ بعض نظُم توجيهيًّ لاحقٍ للذهن.

تلك هي بعامّة علّة اجتماع شلّنغ وهيغل في هذا الطور من تطوّر المثالية الألمانية على فكرة **وجوب مجاوزة أفق نقد العقل** مع اسْتئناف ضربٍ من التنشيط التأمّليّ للترنسندنتاليّ ينحو عند شلّنغ منحى السؤال عن شروط إمكان البعديّ، وهو ما سينتهي به ضمن نسق الهويّة المطلقة إلى تقديم الطبيعة بإطلاق، هو ركْنُ فلسفةٍ في الجوهر تضع الذاتيّ والموضوعيّ (المنطقيّ والأنطيّ) متجاورَيْن، بل متساوقيْن بإطلاق؛ أمّا عند هيغل فينحو ذلك التنشيط منحى الجمع بين الحدس الترنسندنتاليّ والتفكّر بما هو الوجه التأمّليّ في تدبير التقابل والتناقض، أي في الخروج على مقابلة المفهوم والكينونة؛ وذلك هو ركْن فلسفة المطلق التي ستؤول (منذ 1804/ 1805) إلى فلسفةٍ في الرّوح المطلق.

(11) انظر ص 91 ـ 95، قارن: الهامش ص 98 من: Fichte, *Fichtes Werke*, Bd. I: *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre* (1794).

المقولات، لحصَّل العبارةَ الجليلةَ للمبدأ الأصليِّ الذي للنظر التأمليِّ[12]. أمّا إذا خرج النظر التأمليّ على المفهوم الذي أقامَه من نفسِه وقام مقام النسق، فإنّما يغفل عن نفسه ويُهمل مبدأه، فلا يؤوب إليه؛ إنّه يترك العقل للذهن، ويمضي في طوْق متناهيات الوعي، فلا يخلَص منها لكيْ يتقوّم من جديد فيصير إلى الهويَّة واللامتناهي الحقّ[13]. والمبدأ نفسُه، أي الحدس الترنسندنتاليُّ، يكون حينئذ على هيئةِ متضادّ فاسدة بإزاء الكثرة المستنبَطَة منه؛ فالمطلق الذي للنسق لا يتَبدّى إلاّ في شكل الظاهرة التي يحيط بها التفكّرُ الفلسفيُّ، أمّا هذه التعيّنيّةُ التي تحصل للمطلق عبر التفكّر، أعني التناهي والتضادّ، فلا تنخلع عنه؛

---

(12) die Spekulation، لقد أثرنا ألاّ نترجم هذا المفهوم على نحو مجرّد «التأمّل» بما هو قصارى überlegung. فالـ speculatio هاهنا إنّما تشير إلى جنس النظر الذي ما انفكّت تختصّ به الفلسفة مذ انقلبتْ منقلب ميتافيزيقا. إنّما النظر التأمليّ في **كتاب الفرق** هيئةٌ حيّةٌ للتفلسف إذْ يتعنّى الفكر والكينونة على انْفراقهما الحاصل في تهوّيهما؛ فالنظر التأمليّ هو وحده الذي يفي بلزوميات التهوّي بين التهوّي واللاتهوّي، أو كما أوضحت **شذرة نسق 1800** (*Systemfragment von 1800*) «وصلُ الوصل والفصل ـ Die Verbindung der Verbindung und der Nichtverbindung».

النظر التأمليّ في هذا الطور من فلسفة هيغل يقوم على **فهم مفهوميّ** للمطلق رأس الأمر فيه ـ كما سيبين من الفقرة المتعلّقة بالحاجة إلى الفلسفة ـ وضعُ «الكينونة في اللاكينونة كصيرورة، والانفصام في المطلق بما هو ظاهرتُه، والمتناهي في اللامتناهي كحياة»، انظر ص 130 من هذا الكتاب.

(13) ذلك هو انحرافُ التفكير متى يُمسخ العقلُ ذهنا أو يُستغرق في معنى الوعي الخالص، فيعجز على وضع التهوّي الحقّ بين الذاتيّ والموضوعيّ، بل يفوت في طوْق متناهيات الذهن التي استبدّت بثقافة العصر كلّه. مناظرة هيغل لمثاليتيْ كنْت وفيشته هي أيضاً مناظرةٌ لثقافة العصر من جهة ما هي بالجوهر ثقافة متناهيات الذهن التي أنتجتْها ما سيسمّيه هيغل في **الإيمان والمعرفة** (*Glauben und Wissen*) (1802) ـ بفلسفات التفكّر الذاتيّة التي اكتملت ظاهرتُها مع كنْت وياكوبي وفيشته.

لكنْ تلك هي وجهةُ التفكير الهيغليّ التي تلوح منذ **كتاب الفرق** بما هو أوّل منشورات هيغل: انهمام فلسفيٌّ شديدٌ بجملة ثقافة العصر يعزّزه وعيٌ تاريخيٌّ قاطعٌ بالفلسفيّ يجمع بين شرائطه العلميّة الجوّانيّة ووثاقتِه من الظاهرة الرّوحيّة الأعمّ التي هي الحياة.

وعليه فالمبدأ، أي الذاتُ ـ الموضوعُ، إنّما يتّضح كذات ـ موضوع ذاتيّةٍ. فأمّا ما يُستنبَط من ذلك المبدأ فيكون له عندئذٍ شكْل شرطٍ للوعي الخالص، للأنا = الأنا، وأمّا الوعي نفسُه فيكون له شكلُ مشروطٍ موقوفٍ على لامتناه موضوعيّ وكَرّ الزمان إلى ما لا نهاية فيه، حيث يفوتُ الحدس الترنسندنتاليّ، فلا يتقوّم الأنا كحدس ذاتيّ مطلقٍ، فيستحيل إذاً مبدأ أنا = أنا مبدأً وجوب أنْ يعْدِل أنا الأنا(14). أمّا العقل

(14) إنّ الدور الفاسد الذي يطال مثالية فيشته يرجع في تقدير هيغل إلى مبدأ المطابقة الذي تنتهي إليه في الجمع بين الذات والموضوع. فالوعي الخالص الذي للأنا يقوم على تفكّره في ـ über ـ ذاته خالصة، وفعل التفكّر الذي يقوم عليه الأنا وعياً بالذات إنّما هو حدس الأنا لنفسه حدساً عقليّا. لكنّ المطابقة التي تكون للأنا عن تفكّره في الأنا (الأنا = الأنا) إنّما تظلّ مقابلة محدودة ومنتهية يقابلها لامتناه موضوعيّ يخرج عليها تماماً بما هو حديدُها (الأنا غير اللاأنا): عن حدس الأنا لذاته في فعل التفكّر ينجم في الحال اللاأنا، لكأنّ نجم اللاأنا انصدام ـ Ein Gegenstoß ـ يرتدّ من جرّائه الأنا إلى ذاته فيتحدّد بها. وعليه فالمطابقة بين الذات والموضوع التي تؤول إليها مثالية فيشته (من كتيِّبه **في مفهوم فقه العلم** 1794 وكتاب **عماد فقه العلم بجملته** 1794 إلى **بيان فقه العلم** 1801) إنّما هي مطابقةٌ بتفكّر الأنا **في** ذاته، أي ذاتٌ ـ موضوعٌ ذاتيةٌ حديدُها اللامتناهي الموضوعيُّ الذي يقابلها شديداً (اللاأنا).

أمّا المعنى الذي يلوّح به هيغل في هذا الموضع فهو على التدقيق حاصلٌ عن الفساد الذي يلحق مطابقة الأنا لذاته خاصّةً: فإنّه إذا كانت المطابقة عن تفكّر مجرّد يستوضع به الأنا ذاته مبدأً بإطلاق، فهذه المطابقة نفسُها لا حيلة لها في أن تترقّى إلى التفكّر الذي للّامتناهي من ذاته، أي تظلّ متنهيّة ومشروطة من جهة أنّ اللاأنا الذي هو حديدُها إنّما هو الحاجز ـ die Schranke ـ الذي ما انفكّ الأنا يتبطّنه من دون أن يصيبه ويستغرقه؛ إذاً مطابقة الأنا لنفسه حاجزٌ لا يزال يخرج عليه، إنْ هي إلاّ وجوبٌ، أو من قبيل ما ينبغي ـ das Sollen ـ، فضلة الأنا الخالصُ وعيُه بذاته من قبيل صلة المحدود بالحدّ المنتهي به؛ عندئذ يكون مطلوب الأنا= الأنا من قبيل: **ينبغي** أن يطابقَ الأنا الأنا. وعليه فرأس فساد المطابقة بين الذات والموضوع هو أنّ الأنا تفكُّرٌ في ذاته كما في اللاأنا، بدل **أن يكون التفكّر الذي للاأنا من ذاته**. مثاليةُ «اليَنْبغي» عند فيشته ـ وفي ذلك يكمُنُ عوزُها الفلسفيّ في تقدير هيغل ـ تفصلُ المطلق الذي تبدأ منه عمّا يلزمُه من تفكّر جوانيّ عسى أن تفرد موضعاً من النسق يكون عريّاً من التناقض، لكنّها بذلك تجعل من المطلق نفسِه نتاج تفكّرٍ برّانيّ (هو تفكّر الفيلسوف في المطلق، لا تفكّر المطلق نفسِه)، أي تضع معقولاً بذهنٍ.

الذي وُضِعَ على تضادٍّ مطلقٍ، ومن ثمّةَ أُنْزِل إلى ذهنٍ، فإنّما يصير بذلك إلى مبدأ الأشكال التي يجب أن يتّخذها المطلقُ ومبدأ علومِها.

لا بدّ أن يتّضح وجوب التمييز بين هذيْن الجانبيْن اللّذيْن لنسق [4] فيشته كضرورة جوّانيّةٍ للأمر برأسه[15]، أعني الجانب الذي كان النسقُ وفقَه قد وضع مفهومَ العقل والنظرِ التأمليِّ من وجهٍ خالص، فجعل إذاً من الفلسفة أمراً ممكناً، والجانبَ الذي كان وضع وفْقَه العقلَ سيّاً للوعي الخالص، فرفَع العقل المرصودَ في شكل متناهٍ إلى مصافّ المبدأ[16]؛ أمّا الضرورة البرّانيّة فتتأتّى من حاجة العصر،

---

(15) أمّا عبارة «رأس الأمر» أو «الأمر برأسه» ـ die Sache selbst ـ فتجمع في طور **الكتابات النقدية** بين معنى نقديٍّ ومعنى نسقيٍّ متنافذيْن. فأمّا المعنى النسقيّ فيتأتّى من حركة العنصر الفلسفيّ نفسِه، فيحيل الأمر برأسه إلى هيئة الفلسفيّ التي تستقيم له من ذاته المنطقيّة. ولذلك فرأس الأمر من قبيل **الطريقة النسقيّة** التي يتعيّن ضمنها المفهومُ تعيّناتٍ ذاتيّةً مرْسلةً. وبالجملة فالأمر برأسه ليس مجرّد الشيء أو الغرض، بل هو **أيسيّةُ تفكيرٍ** بعينها (لا بمقولةٍ ولا بقطاع كينونةٍ)، بل شنآنُ فكرٍ لا يزال يتقيّد من تلقاء حركانه الجوّانيّ. وأمّا المعنى النقديّ (وهو سليل المعنى النسقيّ) فكثيرا ما يلوّح به هيغل في المواضع الجدلية والمشاغبيّة من نصوصه للتنبيه على **سبيل وجوب النزول بمقالات المتفلسفة جهةَ التاريخ المنطقيّ للفلسفيّ**، فكلّما أصابت فلسفةٌ مّا الرميّة في ما يتعلّق بالتعيّنات النسقيّة التي للمفهوم، كلّما وجب حفظ ذلك في البيان العلميّ للأمر برأسه وإنْ بنسْخٍ واستئنافٍ.

إذاً عبارة الأمر برأسه تُقصد إلى القيمومة المنطقيّة الرّابية التي يضع الفلسفيُّ وفقها تقويمه أو هيئته متحقّقة بحسب حركات الفلسفات كلها؛ فتلك هي «ماهية الفلسفة برأسها» التي «ليس فيها لا سلف ولا خلَفٌ». انظر: Rüdiger Bubner, *Zur Sache der Dialektik*, Universal-Bibliothek; Nr. 9974 (Stuttgart: Reclam, 1980), ss. 40-69,

انظر المقال الثاني: Die «Sache selbst» in Hegels System، وقارن بخاصّة: الفقرة في الأمر برأسه من جهة ما هو الطريقة المطلقة، ص 54 ـ 60.

(16) ذلك هو جنس تدبير الهيغليّة للتاريخ المنطقيّ الذي للفلسفة بعامّة وأوّل أطوار المثاليةِ الألمانية بخاصّة. فالنقد إذ تصيّر شأناً محايثاً لنسق العلم وبيانِه لا يقوم على مقارعة أو معارضة مقالة بمقالة أو استبدال دعوى بدعوى، بل يقف على ما أفلحت فلسفةٌ في تحصيله من رأس الأمر تعيّناً أكيداً لا فكاك لماهيّة الفلسفة منه، كمثْل الذي أصابتْه مثالية فيشته لمّا وضعت العقلَ مبدأً في تهوّي الذات والموضوع، وإنْ كان وضعاً من ذاتية الأنا الخالص وتقييداً للعقل بتفكّر الوعي الذاتيّ.

وعلى رأسها حاجات العصر التي تتقلّب فيها مساهماتُ راينهولْد في رسم لحال الفلسفة في بداية القرن الجديد، وهذه المساهمات إنّما تغفَل عن الجانب الذي يكون به نسقُ فيشته نظراً تأمّليّاً أصيلاً، وإذاً فلسفةً، كما تُهمِل في الحين نفسه الجانبَ الذي يتميّز به نسق شلّنغ من نسق فيشته، فيقابلُ في الطبيعيّات الذات ـ الموضوعَ الذاتيّةَ بالذات ـ الموضوع الموضوعيّةِ، ثمّ يعرُض كليهما متّحدَيْن في ما هو أعلى بوصفه الذاتَ(17).

يمكن القول في ما يتعلّق بحاجة العصر إنّ فلسفة فيشته قد ذاع صيتُها فصادفت ذا الزمان، حتّى أنّ أولئك الذين يجحدونَها علناً ويلتمسون إنشاءَ أنساقهم التأمليّة الخاصّة إنّما قد وقعوا من وجهٍ

---

(17) لكنَّ نسقَ شلّنغ إلى حدود 1801 لم ينته على الحقيقةِ إلى مثل هذه المقالة في الجمع بين الذات ـ الموضوع الذاتيّة والذات ـ الموضوع الموضوعيّة على المعنى الأرفع من حيث إنّ المطلق ذاتٌ، بل يقف في الجملة عند الإقرارَيْن التاليَيْن: 1. أنّه بوسع الفلسفة أن تعترفَ المطلقَ في حدّ ذاته (لا من وجهٍ نقائضيٍّ وحسب، أي تنزّع الأنا إلى ما لا نهاية فيه إلى المطلق)؛ 2. أنّ الهويّة المطلقة من جهة ما هي العقلُ نفسُه إنّما تجمع بين الذاتيّ والموضوعيّ على معنى «سَيَّانيَّةِ الذاتيّ والموضوعيّ سيّانيّةً تامّةً ـ «als totale Indifferenz des Subjektiven und Objektiven»، لكنّها سيّانيّة تعي بنفسها وتعترفُها، أي أنّها عقلٌ، انظر: Schelling, *Sämtliche Werke*, Bd. 4, ss. 114-118.

في هذا الإقرار المزدوج للمتهوّي بإطلاق **ليس ثمّة تنبيه واحدٌ على أنّ المطلق ذاتٌ**، بل تشديدٌ على أنّ المطلق تهوّي الكينونة والعقل. قصارى ما تنتهي إليه فلسفة الهويّة عند شلّنغ في 1801 هو إذاً الإقدامُ على المطابقة بين الحدس والتفكير، ومن ثمّة الإشهار (مجرّد الإشهار) بتطابق الأنطيّ والمنطقيّ، الكينونة والعقل، لكن مع تقديم بإطلاق للكينونة (ليس الأنا كلّ شيء، بل كلّ شيء هو أنا؛ **المصدر نفسه**، ص 109): رأس المستشكل عند شلّنغ هو الهوّة الفاصلة بين الأنا والمطلق (أو إنْ شئت بين المبدأ والنسق)، وهي هوّة لا تُقطَع إلاّ من وجه القفزة النظريّة ـ als eine Sprung ـ ، والعلّة في ذلك أنّه لم يقيّد إلى الغاية حروف إشكال التناهي. لذلك تظلّ فلسفة الهويّة المطلقة عاجزة عن احتمال شرائط القول بذاتيّة المطلق.

القول إنّ المطلق ذات إنّما هو على الأرجح تلويحٌ هيغليّ بحدسٍ فلسفيّ جليلٍ ما زال لم يستقرّ نسقيّاً لدى هيغل نفسِه، ولن يستقرّ إلاّ حين ستنقلب المثالية الألمانية منقلَبَ فلسفة تفهَم الرّوح على انفصامِه وتحيّره الجوّانيّيْن.

مُعتكِرٍ ومظنونٍ فيه تحت سطوةِ مبدئها، من دون أن يقدروا على دفع ذلك. وآخِرُ ما ظهر علينا من أمر نسقٍ وافقَ ذا العصر سوءُ تأويلٍ وتناولٌ فاسدٌ من لدن جاحديه. وحين يُقال في نسقٍ إنّه قد يَمُنَ، تكون حاجةٌ عامّةٌ للفلسفة لا يسعها أن تتولّد من نفسِها فتنتهي إلى الفلسفة ـ لأنّها لو كانت تقدر على ذلك لكانت حاجة مقضيّةً عبر ابْتداع نسقٍ مّا، قد مالتْ إلى ذلك النسق بشوقٍ غريزيّ؛ أمّا ظاهر الاسْتقبال الطيّع فمرّدُه أنّ ما يقولُه النسقُ ماثلٌ في الباطن، وهو ما يصلُح مذّاك لكَلّ امرئ في دائرة علمه وحياتِه. لذا لا يمكن القول في نسق فيشته إنّه قد يَمُنَ وفلح على هذا المعنى[18]. فبقدر ما يقع ذلك تحت طائل نزعات غير فلسفيّة خاصّة بذا الزمان، بقدر ما يلزم [5] في الوقت نفسه احْتسابُ أنّه كلّما ترسّخ الذهن والمنفعة في طِلبة المقاصد المحدودة، كلّما اشْتدّ حثّ الرّوح الأفضل، وبخاصّة عند الذين لم يشتدّ عودُهم بعدُ فلم يتمرّسوا بالأمر. وإذا كانت منشوراتٌ من مثْل تلك التي شاعت مع **مقالات في الدين**[19] لا تلتمس في الحال الحاجةَ التأمّليّةَ، فإنّها تدلّ في استقبالها، لا بل في الانْشغال الحادث الذي شرع بشعور غامض أو واعٍ في تحصيل الأوساع الصادقة للشعر والفنّ بعامّةٍ، على الحاجةِ إلى فلسفةٍ بعيْنها تلائم طبيعةَ ما عَنِيَ فيه نسقا كَنْت وفيشته من جرّاء سوء التعاطي معهما، فتضع العقلَ نفسَه على اتّفاقٍ مع الطبيعةِ، وليس على هيئةٍ يهملُ فيها

---

(18) يشير هيغل في هذا الموضع إلى مسألة تناول أو اسْتقبال ـ Die Aufnahme ـ الفلسفة. ذلك أنّه من تاريخيّة الفلسفة بالجوهر أن تُستقبَل الأنساقُ الفلسفيّةُ، بل أن يكون ذلك الاستقبال من قوام نسقيّتها. لكنّ هيغل ينبّه أيضاً على معنى ثان لظاهرة الاستقبال، ألا وهو اتّصال الفلسفة باللافلسفة.

(19) فردريش شلايرْماخرْ، [في الدين. **أقوال في المتكوّنة والمُهمَلة**]، نُشر في البدء من دون اسم المؤلّف: Friedrich Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (Berlin: n. pb., 1799).

نفسَه بنفسِه أو كان يكون فيها محاكياً خَفوتاً للطبيعةِ، بل يكون توافُقاً من حيث يتشكّل بنفسه كطبيعة ومن تلقاء قوّتِه الباطنةِ[20].

أمّا في ما يتعلّق بالآراء العامّة التي يبدأ من عندها هذا المصنَّف في الحاجة إلى الفلسفة وما تفترضُه كما في أركانِها وما إليه، فيمكن القول إنّها مَعْيُوبَةٌ من جهة كونها آراء عامّةً[21] تتعدّى دوما وتعْتِم بمثْل هذه الأشكال من الافتراض والمبادئ وما شابهَها سبيلَ الفلسفة، لكنّها لذلك واجبةٌ إلى قدْر معلوم، فلا بدّ للمرء أن يخوض فيها إلى أنْ يخلصَ القولُ في الفلسفةِ علىً حيالِها. وسنبسط القولَ في غير هذا الموضع في أهمّ ما كان من بعض هذه الأغراض[22].

يينا، تموز/ يوليو، 1801.

---

(20) إنّ غرض هيغل في **كتاب الفرق** أن يستأنف النظر في سؤال الفلسفة من جهة ما هو أوّلاً سؤال في العقل يخرج به عن مقام المعرفة ـ die Erkenntnistheorie ـ أي على مجرّد كون العقل ملَكة معرفة، **ليقف على مقام العقل التأمّليّ**. وذلك ما يلزم فيه وضع سؤال الفلسفة من وجه الحاجة إلى الفلسفة في زمان اسْتبدّت به ثقافة الذهن: صياغة السؤال النسقيّ في الفلسفة يجب فيه إذاً أن يقف الفيلسوف على الآن المتيافيزيقيّ لا بما هو آنُ ثقافة وعصر وحسب، بل كذلك بما هو بالجوهر آنُ فكرٍ: فما دام آن الثقافة آن التبدّى الخُرم والمتنهّي للمطلق (نعني ثقافة العقل كذهنٍ يستغرق في المنفصمات المتقابلات)، فإنّ **آن الفكر هو آنُ الحاجة إلى فلسفة يستكمل فيها العقل هيئة النظر** حتّى يتبينَ الْهُوَهُوَ وإنْ باخْتلاف والمطلقَ وإنْ بانْفصام. وعليه فقول **كتاب الفرق** بالحاجة إلى الفلسفة ليس قولا مجرّداً في وجوب الفلسفة بإطلاق، بل عبارةُ وجوب توافق آن الفكرِ وآن العصر.

(21) تلك مقالةٌ هيغلية راسخةٌ في فساد وجوه الاستهلال والتوطئة جميعاً في الفلسفة، وهي مقالة مرتبطةٌ بسؤال البدْء في الفلسفة: هل يحتمل التفلسف استهلالا (سواء على سبيل الفاتحة أم التصدير أم التوطئة..)؟ كلّ ما سيكتبُه هيغل على وجه الاستهلال إنّما لتبينُ أنّ الاستهلال في الفلسفةِ شأنٌ فاسدٌ لا يفي بلزوميّات مزاولة الفلسفة والاشتغال على رأس الأمر.

(22) يلوّح هيغل هاهنا بما سيخوض فيه من أغراض ضمن منشورات **الجريدة النقدية للفلسفة** (*Kritisches Journal der Philosophie*) التي كان يُصدرُها مع شلّنغ في دار كوتّا بتوبغنْ من أواخر 1801 إلى 1803، كمثل الخوض في ماهية النقد الفلسفيّ وعلاقة الريبيّة القديمة والمحدثة بالفلسفة ومسألة العقل والنقل والتعاطي العلميّ لمسألة الحقّ الطبيعيّ وفلسفات التفكّر الذاتيّ... لكنّ رأس الأمر في كلّ هذه الأغراض كما يبيّن ذلك هيغل =

[6] في شتّى الأشكال الحادثة للتفلسف راهناً

في النظر التاريخيّ في الأنساق الفلسفيّة

إنّ عصراً يطرح خلفَه مثل هذا القدْر من الأنساق الفلسفيّة طَرْحَ الكائنِ (als eine Vergangenheit) ليظْهر أنّه كان عليه أن ينتهيَ إلى السَيّانيّةِ التي تبلغها الحياة بعد أن تكون قد امْتحنت نفسَها في الأشكال جميعاً؛ فالنزوع إلى الجملة لا يزال يخْترجُ كأنّه نزوع إلى استتْمام المعارف في حين لم تعد الفرديّة المتعظِّمةُ(23) تغامر بنفسِها

= وشلّنغ في تقديم الجريدة، هو «بيان الماهية القاطعة للفلسفة من حيث تقابل الطبع السلبيّ للاّفلسفة»؛ ذكره هـ. بروكارد وهـ. بوخْنر في تقديمهما لـ: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Jenaer Kritische Schriften*, Philosophische Bibliothek; Bd. 319, 3 Bde., Neu Hrsg. von Hans Brockard und Hartmut Buchner (Hamburg: F. Meiner, 1979-1986), Bd. 1, s. VIII.

(23) مقولتا «السيّانيّة» (Die Indifferenz) أو (Die Gleichgültigkeit) و«الفرديّة المتعظّمة أو المعظام» (Die verknöcherte Individualität) تحيلان إلى مقالة نقد تاريخيٍّ يقيّد هيغل من خلالها معالم ثقافة العصر. فأمّا مقولة الفرديّة المتعظّمة فقد استفادها هيغل من سجلّ الفرينولوجيا، وهو علم حادث في نهاية القرن الثامن عشر وغرضُه تحديد الأمزجة والملكات المتحكمة فيها بالرجوع إلى هيئة الجمجمة وعِظَمِها وخصائصها الفيزيونومية. لكنّ ما أقصد هيغل إلى نحت هذه المقولة هو بيان وجهٍ بعينه من وجوه الوعي الذاتيّ، نعني وجه الفردانيّة. فالفرديّة المتعظّمة هي قصارى ما انتهى إليه طغيان الفردانيّة في ثقافة العصر من حيث تَضع الفرديّة العينُ وعيَها الفرد مبدأً بإطلاق في العلم كما في الفعل، فإذا هي تستغرق في عينيّتها المجرّدة جوهريّةَ ما هو في ذاته ولذاته، وتعارض بذلك معارضة صوريّةً كلّ ما هو حقيقٌ برّانيٌّ، لكن بباطنٍ أجوفٍ لا تقييد فيه كمثْل لاتقيّد الأبخرة. وهذا الوجهُ من الفرديّة الباطنة سليلُ ما شاع مع الرومنطيقة الألمانية من إعلاء لشأن عبقريّة الفرد العين وأوساع الوجدان والفؤاد في تميّزها من وجوه الحقيقِ البرّانيّ. أمّا باطن هذه الفردية فرميمُ عظام، أي موتٌ مترسّخٌ، تقنط من جرّائه من النظر كما من الفعل، فإذا هي فرديّة عينٌ جوفاءُ تغلّبت على باطنها أسباب التجريد، لكأنّها جثّة هامدةٌ على سطح الجوهر، لا حيلة لها في التعينّ إلاّ بعض تحصّنٍ بغوْرها الساحق، فلا فكاك لها في ذلك من أن تحتويَ وتذهب بصيرتُها، فترتدّ إلى نفسِها حسيرةً لتقضيَ نحبَها. =

في الحياة؛ فتلك الفرديّةُ إنّما تلتمسُ عبر تنوّع ما تمتلكُه ظاهرَ ما ليست منه في شيءٍ. وما دامت تلك الفرديّة قد حوّلت العلمَ إلى معرفةٍ، فهي إنّما تنكر عليه قسطه من الحياة الذي يتطلّبه وتصرفه بعيداً لتبقيَه على شاكلةٍ موضوعيّةٍ خالصة، فتتحصّن هي نفسُها بجزئيّتها العنيدة وتدفع عنها كلّ سعي في الترقّي إلى الكلّيّةِ. ولا شيءَ يلائم هذا الضربَ من السيّانيّة حين ينقلب فضولاً، أكثرَ من أن تكسَبَ فلسفةٌ حادثةٌ اسماً، فكما كان آدمُ قد أفصحَ عن سيادته على الحيواناتِ من حيث أعطاها أسماءها، كذلك يُفصَح عن التنفّذ من فلسفة مّا عبر إيجاد اسْمٍ تُسْمَى به. كذا يُنتقَل بها إلى مقام المعارف،

وظاهرٌ من أمر هذه الفرديّة أنّه سيّان عندها أن تتحدّد بالحياة أو تنتهي عنها. وذلك هو معنى السيّانيّة الذي يستبدّ بثقافة هذه الفرديّة الهاوية. فالسيّانيّةُ هي ألاّ يكون للوعي الفرد وُسعٌ قطّ بالحياة، ولا قِبَلٌ بشدّة الوضع والتعيّن، أي بالتضحية بالذات وخوض غمار التصيّر آخرَ. فما دامت ثقافة العصر تثبّت أطراف المتقابلات شديداً، فإنه لا فرق بين طارفٍ وآخرٍ، بل كلّ الأطراف أسواءٌ. لذلك لم تُفلح ثقافة العصر في تقدير هيغل في احتمال ما يجب عن الحياة من فرق واختلاف عبارتُه أنساق التفلسف المتنوّعةُ. لقد بلغت السيّانيّةُ بالعصر حدّاً تستحيل معه الفلسفات جميعا سواءً والكان. وهذا الرأي في ثقافة العصر ليس على الحقيقة رأي هيغل وحسب، بل هو رأي جيل كامل في الثقافة الألمانيّة، وحسبنا أن نشير في هذا الموضع إلى سخط هُولْدرلين على العصر أيّان يعتبره عصر «بربريّة روحيّة» (Eine geistige Barberei)، ورأي شلّنغ الشابّ في الثقافة الدارجة عصرئذٍ بما هي ثقافة حيوانات روحيّة.

في السياق النظري الخاصّ بمقولة «الفرديّة المتعظّمة»، انظر: غيورغ فلهلم فردريش هيغل، **فنومينولوجيا الرّوح**، ترجمة ناجي العونلّي (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2006)، ص 369 ـ 405.

أمّا في ما يتعلّق بموقف هيغل من ثقافة العصر، فانظر: Rüdiger Bubner, *Hegel und Goethe*, Beihefte zum Euphorion, Zeitschrift für Literaturgeschichte, Heft 12 0531-2167 (Heidelberg: Carl Winter, 1978); Dieter Henrich, *Hegel im Kontext* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1981), ss. 9-40: Hegel und Hölderlin; Otto Pöggeler, «Philosophie im Schatten Hölderlin, in: Ute Guzzoni, Bernhard Rang und Ludwig Siep, Hrsgs., *Der Idealismus und Seine Gegenwart: Festschrift Für Werner Marx Zum 65. Geburtstag* (Hamburg: Meiner, 1976), ss. 361-377.

لكنّ المعارف تتعلّق بموضوعات أجنبيّةٍ، وفي الإلمام بالفلسفة الذي لا يجاوز البتّة كونَه معرفة، إنّما لا تتحرّك جملةُ الباطن، فتطلق السيّانيّةُ قصارى عنانها.

ما من نسق فلسفيّ بوسعه أن يفلت من إمكان مثل ذلك الاسْتقبال؛ فكلّ نسق يقبلُ المعالجة التاريخيّة. وكما أنّ كلّ شكلٍ حيّ ينتسب في الوقت نفسه إلى الظاهرة، كذلك يمكن لفلسفة مّا من جهة ما هي ظاهرةٌ أن تنصاع إلى ضربٍ من القوّة تحوّلها إلى رأي ميْت وتقلبها من البداية إلى كائنيّةٍ. إنّ الرّوح الحيّ الذي يسكن فلسفةً
[7] مّا يقتضي في انْكشافه أن يولد عبر روح شقيق[24]؛ فذلك الرّوح يتفلّتُ من التناول التاريخيّ الذي ينشغل بمعرفة الآراء، فينأى بنفسه كأنّه ظاهرةٌ أجنبيّةٌ، فلا يكشف عن باطنه؛ وسيّان عنده وجوبٌ أن يُستعمل في التزيّد من مجاميع الموميّات المهملة ووابلِ الأعراض العامّة، لأنّه هو نفسُه ما يفلت من بين أيدي جامعي المعارف بفضول. فهؤلاء إنّما يلبثون على رأيهم السيّانيّ بإزاء الحقيقة، ويتمسّكون شديداً بقيامهم على ما هم فيه، فيحلو لهم أنْ يأخذوا بالآراء أو يتركوها، أو يمتنعوا عن الحلّ والعقد فيها؛ إنّهم يعجزون

(24) وذلك أصلٌ راسخٌ من أصول المناظرة في الفلسفة. فما من فلسفة يسعها أن تناظر فلسفةً أخرى ما لم تكُ على **قرابة روحيّة أصلانيّة** من روحها، لكأنّ روح هذه شقيقُ روح تلك. لذلك تقتضي المناظرة الفلسفيّة تدبيرا بعينه لتاريخيّة الفلسفيّ قوامُه صناعةُ الدنوّ أو الدناوة ـ Die Annäherung. فالمناظرة الفلسفيّة تقتضي الارتفاع إلى مقام النظر الذي تختصّ به الفلسفةُ المناظرةُ، ثمّ النفاذ في ما هو قوامُها المنطقيُّ الأخصّ، من دون الخوض في ذلك بآراء جمهوريّة أو اعتباط تفكّر مجرّد.

قارن بما جاء في كتابات هيغل الأوّل: «... nur gleiche Geister können sich erkennen und verstehen, ungleiche erkennen nur, daß sie nicht sind, was der andere ist.» in: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*. Neu edierte Ausgabe von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1971), Bd. 1: *Frühe Schriften*, s. 354.

عن الاتّصال بالأنساق الفلسفيّة إلاّ من حيث كونها مجرّد آراء؛ لكنّ هذه الأعراض كمثّل تلك الآراء لا سلطان لها عليهم، فهم لم يعترفوا أنّ الحقيقةَ حاصلةٌ مقرَّرةٌ.

لكنّ تاريخ الفلسفة يحصّل جانبا نافعاً حين يتعلّق النزوعْ ببسْط العلم، وبخاصّةٍ من حيث ينبغي أن ييسّر ذلك التاريخ، بحسب ما يذهب فيه راينْهُولْدْ، النفاذَ في روح الفلسفة أعمق من ذي قبل، والاسْتغراقَ في الرؤى الخاصّة بالمتقدّمين في استقصاء حقيقةِ المعرفة الإنسانيّة عبر رؤًى خاصّةٍ جديدةٍ(25)؛ فحسْب المرء أن يلمّ من هذا الوجه بالجهود التي بُذلت في حلّ مسألة الفلسفة إلى الآن لكي يكون المسعى في النهاية قد أفلح بالفعل، حتّى إنْ كان للإنسانيّة أن تُفلح في ذلك من غير هذا الوجه. إنّا نرى أنّ هذا المسعى يقوم على تصوّر بعينه للفلسفة، وهو الذي كانت تكون الفلسفة وفقه ضرباً من الحرفةِ يُحتاج في تجويدها إلى أدوات ما تنفكّ تُستحدَثُ؛ فيُفترَضُ في كلّ اكتشافٍ جديدِ الإلمامْ بما اَسْتُخدِمَ من قبل من أدواتٍ وبأغراضِها المقدّرةِ لها؛ لكنّ ما يظلّ بعد تلك التجويدات كلّها ويرى فيه راينهولد أنّه المسألة الأمّ التي يظهر أنّه منشغلٌ بها، إنّما هو إيجاد منتهى الأداة التي كانت تكون صالحة صلاحاً كلّيّاً، بها يحصُل لكلّ امْرئٍ يلتمس فقط الصيتَ الذائع أنْ يرى الأثر يَنجزُ من نفسِه. فلو جرى الأمر مجرى ذلك الجنس من اللُّقيةِ، وأمسى العلمُ

---

(25) انظر: الكرّاس الأوّل، ص 2 من: Reinhold, Hrsg., *Beyträge zur leichtern Übersicht des Zustandes der Philosophie beym Anfange des 19. Jahrhunderts,*

حيث يعلن أنّ «تقصّي واقع المعرفة هو أوّل بل أهمّ مهمّة لكلّ فلسفة»؛ قارن: ص 5: «لا أحد يمكنه أن يفتخر باسْتشعاره روحَ الفلسفة ما لم ينزعْ إلى **استقصاء أسس المعرفة**؛ ولا أحد يمكنه أن يفخر بأنّه قد نفذ عميقاً في ذلك الرّوح أكثر من ذي قبل من دون أن يسوق الرؤى الخاصّة بالمتقدّمين في تجذير المعرفة عبر رؤى خاصّة محدثة».

[8] أثراً ميْتاً لمهارةٍ هجينةٍ، لحصل له حقّاً عينُ التجويد الذي تقبلُه الفنون الميكانيكيّةُ، ولَما كان للأنساق الفلسفيّة الفائتة من مغزى في كلّ زمان إلاّ ذلك الذي يخصّ تمارين من عظُمت رؤوسُهم. لكن حين يكون المطلق وظاهرتُه، أي العقل سيِّيْن أبداً، كما هي الحال فعلاً، يكون كلّ عقلٍ ابْتغى ذاتَه وحدَها وعرف حقَّ نفسِه، قد أنتج فلسفةً صادقةً، وأصابَ حلَّ المسألة التي تظلّ كحلِّها هي هي في كلّ الأزمنة. ولمّا كان العقلُ الذي يتعرف إلى نفسِه في الفلسفة لا ينشغل إلاّ بنفسِه، فجملةُ أثره وفعله إنّما تكمنُ فيه في حدّ ذاته، ولو نظرنا في الماهيّة الجوّانيّة التي للفلسفة، لبان أنْ ليس فيها لا سلف ولا خلفٌ[26].

لا يستقيمُ القوْلُ بالتحسينات المتّصلة، بقدر ما لا يستقيم القول بـ**آراء خاصّةٍ** بالفلسفة[27]؛ إذْ كيف ينبغي أن يكون العقليُّ خاصّاً. إنّ الخاصّ بفلسفةٍ مّا لا يمكن أن ينتسب ما دام على التدقيق خاصّاً،

---

(26) وتلك مقالةٌ هيغليّةٌ نسقيّة في **المعنى الفلسفيّ لتاريخيّة الفلسفة**: تاريخيّةُ الفلسفة من تاريخيّة العقل نفسِه، وما دام العقلُ ظاهرةَ المطلق وسيّه، فإنّ كلّ فلسفةٍ يعترفُ فيها العقلُ نفسه ولا يتعاطى إلاّها، إنّما هي فلسفةٌ صادقةٌ وصدوقٌ، أي فلسفةٌ توافق الماهيةَ الجوّانيّة للفلسفة. أمّا لو نظرنا في تاريخيّة الفلسفة من جهة تلك الماهية الجوّانيّة، لتأكّد أنّ تلك التاريخيّةَ لا تُسمَع على معنى تقدّم السلف وتأخّر الخلف، ولا على معنى استصلاح (أو استلهام أو مجاوزة...) المتأخّرين لآراء المتقدّمين، بل على معنى المناظرة المنطقيّةِ للفلسفة لماهيتها تلك. وبيّنٌ أن هذا المعنى الهيغليَّ الطريفَ في **التاريخيّة التأمّليّة** للفلسفة إنّما يخرجُ على كلّ تصوّر غائيٍّ لتطوّر العنصر الفلسفيّ: ليس الخلف مآلَ السلف، **بل الخلف والسلف سواسيةٌ في مناظرةِ الفلسفيّ برأسه.** لا بل هذا المعنى التأمّليّ في اقتران تاريخيّة العقل بتاريخية الفلسفة اقتراناً غيرَ غائيٍّ إنّما يخرج على ما سيذهب فيه هيغل نفسُه في طور برلين حيث سيفترض ـ مثلما افترضَ أرسطو من قبله في كتاب **الألف الكبرى** ـ أنّ تاريخ الفلسفة تليولوجيٌّ بالضرورة لا يكتمل إلاّ عند الفيلسوف/ الخلف.

(27) كثيراً ما يصوغ راينهولْد هذه المقالة في آراء خاصّة بالفلسفة؛ انظر: «كلّ مدرسة فلسفيّة قديمة أو محدثة تبدأ من عند **نظرتها الخاصّة** لواقع **المعرفة**، ولا تتميّز على الأصل وبالجوهر من المدارس الأخرى إلاّ بمعيّة هذه الخاصّية»، في ص 5 من: **Reinhold, Ibid.**

إلاّ إلى صورة النسق، لا إلى ماهيّة الفلسفة[28]. فلو كان الخاصُّ يكوّن بالفعل ماهيّة فلسفةٍ مّا، لما وجدت فلسفةٌ قطّ؛ وإذا لوّح نسقٌ من نفسه بخاصّ مَّا على أنّه يفيدُ ماهيّتَه، فذلك إنّما قد ينجم سهواً عن نظرٍ تأمّليّ أصلانيٍّ لم يَخِبْ إلاّ في مسعى التعبير عن نفسِه على شاكلة علميّةٍ. إنّ مَن يبدأ مِن خاصّيةٍ لا يرى عند غيره إلاّ الخاصّيات؛ ولمّا تتمكّن الآراء الجزئيّةُ من ماهيّة الفلسفة، فيرى راينهولد في الذي اشْتغل به مؤخّراً فلسفةً خاصّةً، عندئذٍ يمكن بلا ريب أن نرى مع راينهولد في كلّ الطرائق المتّبعة إلى الآن في حَلّ مسألة الفلسفة وبيانِها خاصّياتٍ وتمارينَ تُعِدُّ وتسوق فعلاً المبادرةَ الفالحةَ، لأنّه ينبغي لنا ألاّ نترك النظرة الغائيّةَ متى نلمح تخوم جزيرة الفلسفة السعيدة إلى حيث يتنزّع شوقُنا، فلا نرى سوى حطام المراكب التائهة التي تغطّيها، وندرك ألاّ مركب منها يسمح بركوب البحر. إنّ قول فيشته في سبينوزا إنّه ما كان [9] ليعتقد في فلسفته، ولا ليكسب بها قناعة باطنةً وحيّةً، وفي القدامى إنّه يمكن الارتياب في كونهم قد تفكّروا بوعي ما تندب الفلسفةُ له، إنّما هو قولٌ لا بدّ أن يُشرح أيضاً انطلاقاً من خصِّيصَة الشكل الذي تأتي فيه فلسفة فيشته عبارتَها[29].

---

(28) تمييز هيغل في هذا الموضع لصورة النسق من ماهية الفلسفة إنّما هو حاصلٌ يجب عن إقرار ذلك المعنى من التاريخيّة التأمّليّة للفلسفة (انظر الهامش رقم 27). فإذا كانت ماهية الفلسفة من ماهية العقل نفسه، فإنّ صورة نسق فلسفيٍّ مّا تكون من قبيل ثقافة العصر التي هي مغرَسُه. ثمّة إذاً تناقضٌ بيّنٌ بين تنزّع الفلسفة إلى الصلاحيّة الكلّيّةِ وبين انْغراسِها في ثقافةٍ معيّنة للرّوح، تناقضٌ هو العلّة في كون العقل نفسِه حيّاً ونزوعاً إلى عبارته الأرفع التي هي الفلسفة.

(29) Fichte, *Fichtes Werke*, Bd. I: *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre für Leser, die schon ein philosophisches System haben* (1797), s. 513:

«إنّه لمن المظنون فيه أن يكون القدامى قد اسْتوضعوا ـ Sich aufwerfen ـ بوعي السؤال الأصلانيّ في الفلسفة»؛ «لا يمكن لسبينوزا أن يكون على قناعةٍ؛ لم يسعه إلاّ أن **يتفكّر** فلسفتَه، لا أن **يعتقد** فيها، لأنّها كانت تقع في تناقضٍ مباشر مع اقتناعه الواجب بالحياة..».

فإذا كانت هاهنا الخاصيّة التي لصورة نسق خاصّ تنتج على ذلك النحو إخراجَ هيئته الساكنة برمّتها، فإنّ خاصّية فلسفة راينهولد تقوم - بالعكس - على نزعةٍ تجذيرٍ وتأسيسٍ تتشاغل كثيراً بالآراء الفلسفيّة الخاصّة كما تلتمس تأْريخَها. لقد بلَغ حبّ الحق والاعتقاد فيه[30] براينهولد أشدّ درجات الارتفاع خلوصاً وإخْناقاً حتّى أنّه أقام مدخلاً متّسعاً حيث يتسنّى له أن يتقصّى الولوج إلى المعبد ويجذّره، ولكيْ تقتصد فلسفتُه في الولوج بالفعل، تعمد في ذلك المدخل إلى كثير من الحلِّ والترصيف والإحصاء[31]، ولا تزال تفعل ذلك إلى أنْ تسْلى عن عدم وسْعها بالفلسفة، فلا ترى في ما خطاه الآخرون جاهدين غير بعض تمارين أو أباطيل الرّوح.

إنّما ماهيّةُ الفلسفة أن تبرأ شديداً من الخاصّيات، فإذا ما اَلْتمس المرء إصابة الفلسفةِ، وعُدَّ الجسمُ عبارة مجموع الخاصّيات، فلا بدّ أن يلقي بنفسه فيها من دون أن يقبض جسمَه عنها[32]؛ ذلك أنّ العقل الذي يلقى الوعيَ في الجزئيّات على تردّد ونكولٍ، لا يرتفع إلى النظر التأمليّ الفلسفيّ إلاّ من حيث يرتفع بذاته إلى ذاته، فلا يفِيء إلاّ إلى نفسِه والمطلقِ بما هو في الوقت ذاته غرضُه؛ فلا

(30) Reinhold, Ibid., s. 67:

«بهذا يكون التفلسفُ الميل الذي يصدر عن **حبّ** الحقيقة واليقين الذي يلتمس تجذير المعرفة، أو وهو نفس المعنى، التحقّق والوقوف على **واقع** المعرفة بما هي كذلك. إنّه من اليسير التعرّف على **حبّ** الحقيقة بما هي حقيقةٌ **كشريطة** جوهريّة للتفلسف. **لا الاعتقاد** وحده في الحقيقة بما هي حقيقةٌ. لكنّ بعضهم يلتمسون التفكير في حبّ الحقيقة **من دون الاعتقاد** فيها، ولا سيّما الاعتقاد **الحيّ** في الحقيقة، أقول **التفكّر**، لا الإحساس أو الحلم أو تخيّل الحقيقة، وإنّهم لواجدون أنّه يعسُر تفكّر حبّ الحقيقة من دون الاعتقاد فيها، أو تفكّر هذا من دون ذاك».

(31) Mit Analysieren und Methodisieren und Erzählen.

(32) à corps perdu . . . ، وردت في النصّ بالفرنسية، وذلك أصلٌ في مناظرة الفلسفة.

يغامر العقل في ذلك إلاّ بمتناهيات الوعي، وحتّى يجاوزَها ويُقيمَ المطلقَ في الوعي ينبغي له أن يرتفع بنفسِه إلى النظر التأمُّليّ، فيكون إذْ تعرى التقييداتُ والخاصّيات من الأساس، قد حصّل عمادَه من ذاته نفسِها. ولمّا كان النظر التأمّليُّ النشاطَ الذاتيَّ للعقل الواحد والكلّيّ، فلا بدّ للعقل متى يكون قد حرّر نظرتَه الخاصّة من الأعراض والتقييدات، أن يلقى نفسَه في الأشكال الجزئيّة، بدل أن يرى في الأنساق الفلسفيّة التي لأزمنةٍ وبصائر مختلفةٍ مجرّدَ ضروبٍ [10] متنوّعة ومحضِ تصوّرات خاصّة، وإلاّ لم يجد إلاّ مجرّد تنوّعٍ لمفاهيم وآراءٍ ذهنيّةٍ، لكنّ مثل هذا التنوّع ليس البتّة بفلسفةٍ. إنّما الخاصّ الصادقُ الذي لفلسفة مّا فرديّةٌ مهمة يكون العقل بمعيّتها قد اتّخذ بما أوتي من آلات عصرٍ بعينه شكلاً يتنظّم على نحوه؛ في ذلك يجد العقل التأمليّ الجزئيُّ روحاً من روحِه ولحما من لحمِه، فيشاهد نفسَه فيه بما هي عيْنُ الماهيّة الحيّة الواحدة وبما هي ماهيّة حيّةٌ مغايرةٌ. إنّما كلّ فلسفةٍ مكتملةٌ في ذاتها، وتنطوي في حدّ ذاتها مثلها مثل أثر فنيّ رفيع، على الجملة تامّةً. وكما أنّه من العسير أن تكون آثار أبوليس وسوفوكليس قد بدتْ لرفائيل وشكسبير إنْ كان لهما أنْ يطّلعا عليها، على أنّها مجرّد موضوعات للدربة، كلاَّ بل كان لا بدّ أن يريا فيها قوّةَ القربى التي للرّوح، فإنّه من العسير أن يكون بوُسْع العقل ألاّ يرى في تشكّلاته الذاتيّة الفائتةِ سوى تدريباتٍ تنفعُه؛ فعندما اعْتَبَر فرجيل هوميروس تدريباً من ذلك القبيل يتمرّس به هو وأهل عصره المتمدّن، ظلّت آثارُه لذلك تقليداً لما يتدرّب عليه.

في الحاجة إلى الفلسفة

لو تفحّصنا الصورةَ الجزئيّة التي تحملُها فلسفةٌ مّا، لوجدنا أنّ هذه الفلسفة تنجم من ناحيةٍ عن الأصالة الحيّة للرّوح الذي يصلحُ

بنفسِه الانسجامَ الذي تمزّق فيها، فيكون شكّلَهُ من تلقاء فعله، ونجدها من ناحية أخرى تنجم عن الصورة الجزئيّة التي تحمل الانفصامَ الذي يصدر عنه النسقُ. فإنّما الانفصامُ معينُ **الحاجة إلى الفلسفةِ**، وهو من جهة ما هو ثقافة العصر الجانبُ المعطى وغير الحرّ الذي للشكل. لقد ٱنْعزل في الثقافةِ ما هو ظاهرةُ المطلق عن المطلق، وترسّخ بوصفه قائماً ما برأسه (als ein Selbständiges). لكنْ
[11] في الوقت نفسه لا يسع الظاهرةَ أن تُبطِل مصدرَها، بل لا بدّ أن تنزع إلى أن تجعل من تنوّع تقييداتها كلاًّ قائماً؛ أمّا ملَكة التقييد، أي الذهن، فتعلّق ببُنيانِها الذي ترفعُه بين الإنسان والمطلق، كلَّ ما يكون عند الإنسان ذا قيمةٍ ومقدّساً، ثمّ توطّدُه بجميع قوى الطبيعة والمهارات، وتمدّه إلى غير نهاية؛ ويجد المرء في ذلك الجملةَ الجامعةَ للتقييدات، إلاّ المطلق ذاته فلا يجده؛ وما دام المطلق قد ضلَّ في الأجزاء، فإنّه يحملُ الذهن على إنْماء التنوّع إلى ما لا نهاية فيه، لكنْ ما دام الذهن يتنزّع إلى الانبساط حدَّ المطلقِ، فإنّه لا يُنتجُ ولا يهزأ إلاّ بنفسِه إلى ما لا نهاية فيه. أمّا العقل فلا يبلغ المطلقَ إلاّ من حيث يخرجُ على تلك الماهيّة المقصومة والمتنوّعةِ؛ وكلّما رسخ بنيان الذهن وتزيّد بهاءً، ازْداد نزوعُ الحياة المقبوض فيه كأنّه جزءٌ، تحيّراً وتقلّباً حتّى يتحلّل منه وينفذ في الحرّيةِ؛ وعندما يمْعنُ ذلك النزوع من جهة ما هو عقلٌ في التنائي، تكون جملةُ التقييدات قد انْتفت في الآن نفسه، فتُضاف في ذلك الانْتفاء إلى المطلقِ، وتُفهَم وتوضَع إذّاك كظاهرةٍ بسيطةٍ؛ ويكون الانفصام بين المطلق وجملة التقييدات قد زال.

يحاكي الذهنُ العقلَ في فعل الوضع المطلق، فيتّخذ عبر ذلك الشكل عيْنه ظاهرَ العقل، بينما تكون الأطراف الموضوعة في ذاتها متقابلةً، وإذاً متناهيةً؛ بيد أنّ الذهن يفعل ذلك بكثير من الظاهر حين

يحوّل فعل النفيَ العقليّ إلى نتاجٍ فيثبّتُه؛ أمّا اللامتناهي فيكون من حيث يقابل المتناهيَ، طرفاً عقليّاً يضعه الذهنُ؛ فلا ينمّ لذاته بما هو عقليٌّ إلاّ عن نفي المتناهي؛ وما دام الذهنُ يثبّته، فإنّما يضعه على تضادّ مطلقٍ مع المتناهي؛ أمّا التفكّر الذي كان ارْتفع إلى مصافّ العقل من حيث نسخَ المتناهيَ، فإنّما يهبطُ من جديدٍ إلى مرتبة الذهن من حيث يثبّتُ فعل العقل على تضادٍّ؛ وزائداً إلى ذلك يزعم التفكّر أنّه يظلّ عقليّاً حتّى في ذلك الهبوطِ. لقد نصبت الثقافة التي لأزمنةٍ مختلفةٍ مثل تلك المتضادّات التي كان ينبغي أن تجري مجرى نتاجات العقل والمطلق، في أشكال متنوّعةٍ، وبذل فيها الذهنُ [12] قصارى جهدِه. أمّا المتقابلات التي كانت في السابق تدلّ من وجوه شتّى فحملت كلّ ثقل المشاغل الإنسانيّة، من قبيل التي على شاكلة المقابلة بين الرّوح والمادّة، والنفس والجسد، والنقل والعقل، والحرّية والضرورة وما سواها من المتقابلات الخاصّة بمجالات أكثر تحديداً، فإنّما باتتْ مع نموّ الثقافة على شاكلة المقابلة بين العقل والحاسّة، والفاهمة والطبيعةِ، أو لنقلْ تبعاً للمفهوم الكلّيّ، مقابلة الذاتيّة المطلقة والموضوعيّة المطلقة.

إنّما الشاغل الأوحد للعقل أن ينسخَ مثل تلك المتقابلات التي ترسّختْ؛ ولا يعني هذا الشاغل أنّ العقل كأنّه كان يقابلُ بعامّة التضادَّ والتقييدَ، لأنّ الانفصامَ الواجبَ عاملُ (Ein Faktor) الحياة التي تتكوّن أبداً من وجهٍ متضادٍّ، والجملةَ الجامعةَ لا تكون ممكنةً في أرفع مُحَايَاةٍ إلاّ عبر ترميم ما ٱنْفصم شديداً. فالأوْلى أنْ يستوْضع العقل نفسَه ضدّ التثبيت المطلق للانْفصام الذي يكون بذهنٍ، لا سيّما وأنّ المتضادّاتِ بإطلاق تصدر هي نفسُها عن العقل.

إنّ الحاجة إلى الفلسفة تنبعث حين تزول القدرة على التوحيد وتمّحي من حياة البشر، وحين تكون المتقابلات قد فقدت رباطَها

الحيَّ وتفاعلَها، فتصير قائمةً برأسها؛ إذّاك تظلّ تلك الحاجةُ عرَضاً من الأعراض؛ لكنّ الانفصام المعطى يوجبُ السعيَ في نسخ التضادّ بين الذاتيّة والموضوعيّة بعد أن ترسّختا، وفهْمَ ما صار إليه العالم العقليُّ والواقعيُّ بوصفه صيرورةً، وكينونتِه بوصفها نتاجات، بل فعل إنتاج؛ فالعقل إنّما قد جمعَ في النشاط اللامتناهي للصيرورة والإنتاج ما كان مفصوما، وخفض الانفصامَ المطلق إلى انفصام نسبيٍّ يتقيّدُ بالتهوّي الأصلانيّ. أمّا متى وأين وعلى أيّ صورة تهلّ تلك التنتّجاتُ (Selbstreproduktionen) التي للعقل كفلسفاتٍ، فذلك يظلّ من قبيل العرض. ولا بدّ أن تُفهم هذه العرضيّةُ على معنى أنّ المطلق
|13| يستوضع نفسه كجملةٍ موضوعيّةٍ؛ فالعرضيّة تكون عرضيّةً في الزمان من حيث تُحدَسُ موضوعيّةُ المطلق كتقدّم في الزمان؛ لكنّها من حيث تظّهرُ كتجاوُرٍ في المكان، يكون الانْفصامُ إقليميّاً؛ فإذا جاء الانْفصام على شاكلة التفكّر المترسّخ كعالَم من الماهيّة المفكِّرة والمفتكرَة ضدّ عالم من الحقيقِ، فإنّما يقع في الشمال الغربيّ[33].

وكلّما عمَرت الثقافةُ وأمسى نموّ خراجات الحياة أكثر تنوّعاً حيث يمكن للانفصام أن يعشّش، تعاظمت سطوةُ الانفصام وتواطدت قداستُه الإقليميةُ وصارت نُزُع الحياة إلى إحياء عنصرها ضمن الانسجام نزعاً غريبةً جدّاً عن الثقافة برمّتها وأضحت عريّةً جدّاً من المعنى. ولا تُفلحُ تلك المحاولات النادرة التي تتّصل بالكلّ وتقوم ضدّ الثقافة الجديدة، ولا أمّهاتُ التشكّلات الجميلة للكانيّة أو الغريب، إلاّ في التنبيه الذي يظلّ ممكناً متى يتعذّر ذهْنُ الوصْل العميق والقاطع الذي للفنّ الحيِّ؛ وما إنْ يقصو نسقُ أوصال الحياة كافّةً عن الفنّ حتّى

---

(33) يلوّح هيغل هاهنا بضربٍ مستحدثٍ من التدبير «الجغرافيّ» لتاريخيّة التفلسف. فالتفلسف ليس شأن أطوار وحِقَبٍ وأزمنة وحسب، بل هو بالجوهر أيضاً شأن أرضٍ وتربةٍ وطقس وأقاليم.

يكون مفهومُ تناسقه الشامل قد فُقِدَ، فيمرّ إمّا إلى مفهوم المعتقَد الخرافيّ وإمّا إلى مفهوم اللّعب المسلّي. إنّ الكمال الإستيطقيَّ كما يتشكّل ضمن دينٍ متعيّنٍ، وحيث يعلو الإنسانُ كلَّ انْفصام، فيرى حرّيةَ الذات وضرورةَ الموضوع تزولان في ملكوت الرّحمة، لم يبلغْ سوى منزلة معلومةٍ من الثقافة، ولم يُتفعَّلْ إلاّ على سبيل بربريّة العوامّ أو الرعاع. أمّا الثقافة المتقدّمةُ فقد انفصمتْ عن ذلك الكمال، **فحاذْتَهُ** أو هو **جاورهَا**، وبما أنّ الذهنَ قد باتَ أشدَّ إيقاناً من نفسِه، تصير الثقافة والكمال الإستيطقيُّ كلاهما جنباً إلى جنبٍ إلى سكونٍ مؤكّدٍ حيث ينْقطع كلّ منهما عن الآخر في مجالات شتّى، حتّى أنّ ما يحدث في هذا المجال يكون في مجال آخرٍ عريّاً من الدلالة.

لكنْ يحصل للذهن أيضاً أن ينتهك العقلُ في ـ الحال مجالَه، فيكون من الممكن مذّاك تفهّمُ المحاولات التي تلتمسُ عبر التفكّر [14] نفسِه إلغاءَ الانفصام ومن ثَمّ نفيَ إطلاقيّة الذهن؛ لهذه العلّة طالما أنْقلب الانفصامُ إذْ كان عنصرُه قد انْتُهِك، ضدّ العقل ببغضاء وحنقٍ، إلى أنْ بلغ ملكوت الذهن من السطوة ما به يستطيعُ أن يأمن جانبَ العقلِ. وكما جرت العادة بالقول في الفضيلة إنّ الآيةَ على حقيقتِها هو الظاهرُ الذي يستعيره الرياء منها، كذلك الذهنُ لا يسعُه أن يتّقيَ العقلَ، فيلتمسُ إذْ يخشى الشعور بانْعدام القوام الجوّانيّ والفرَق الخفيَّ الذي يثقل المحدوديّةَ، الاحتماءَ بظاهرٍ من العقلِ يمْلط به جزئيّاتِه؛ أمّا ازدراءُ العقل فلا يلوح على أشدِّه من حيث يتيسّر الطعنُ فيه ولعنُه، بل من حيث تتشدّق المحدوديّةُ بالإمرة على الفلسفة ومصادقتها. فلا بدّ للفلسفة أنْ تدفعَ عنها مصادقةَ مثل تلك المحاولات الكاذبةِ التي تزعم بلا حياءٍ نفيَ الجزئيّاتِ، والحال أنّها تبدأ من التقييد وتتوسّل الفلسفةَ حتّى تنقذ مثل تلك التقييداتِ وتوطّدَها.

لا يسع الذهنَ أن يناهضَ العقلَ إلاّ بقدر ما يتنازل العقلُ عن ذاته؛ ولذا يظلّ نجاح المناهضة موقوفاً على العقل نفسِه وعلى أصالةِ الحاجة إلى ترميم الجملةِ التي يصدر عنها العقل.

أمّا الحاجة إلى الفلسفة فيمكن التعبير عنها بوصفها **مفترَضَ** الفلسفة، إذا جُعل من الفلسفة التي تبدأ من نفسِها ضرباً من التوطئةِ، ولقد كثر الحديث في أيّامنا هذه عن مفترض مطلقٍ. إنّ ما يُسْمى مفترَضَ الفلسفة ليس إلاّ ما يُعبَّر عنه على أنّه الحاجةُ. ولمّا كانت الحاجة موضوعةً بذلك للتفكّر، فلا بدّ أن يكون هناك مفترَضان.

فأمّا أحدهما فهو المطلق نفسُه؛ فالمطلق هو الهدف المطلوبُ؛ وهو ماثلٌ بين أيدينا، وإلاّ كيف كان يكون مطلوباً؟ والعقل لا ينتجُ المطلقَ إلاّ من حيث يحرّر الوعي من التقييدات؛ وهذا النسخ [15] للتقييدات موقوفٌ على اللاتقييديّة (Unbeschränktheit) المفترَضَةِ.

وأمّا المفترَض الآخرُ فكان يكون وجود الوعي المخلَّصَ من الجملةِ، الانْفصام إلى كينونة وعدم، مفهوم وكينونة، تناه ولاتناه. فالرّبطُ المطلق يظلّ بالنسبة إلى زاوية الانْفصام طرفاً متعالياً، اللامتعيّنَ والعريَّ من الشكل الذي يتضادّ مع تعيُّنيَّاتِ الانْفصام؛ أمّا المطلق فهو الليلُ، والنور أفْتى منه، وأمّا تميّز الواحد من الآخر فإنّما هو الفرْق المطلقُ، كمثْل انْبلاج النور من الليلِ؛ وأمّا اللّيْسُ فهو الأوّلُ الذي صدرت عنه كلُّ كينونةٍ وتنوّع للمتناهي. لكن ما تندب إليه الفلسفة إنّما يقومُ على الجمع بين تلكٌ المفترَضات، فتضعَ الكينونةَ في اللاكينونة كصيرورةٍ، والانْفصامَ في المطلق بما هو ظاهرتُه، والمتناهيَ في اللامتناهي كحياةٍ.

لكنْ من غير الملائم أن يُفصَحَ عن الحاجة إلى الفلسفة بوصفها مفترَضَ الفلسفة، ففي ذلك تتّخذُ الحاجةُ صورةَ التفكّرِ؛ وهذه

الصورة التي للتفكّر إنّما تظّهرُ كقضايا متناقضةٍ سنفردُ فيها القولَ في ما سيلي[34]؛ ويمكن أن يُشترَط في القضايا أن تتسوّغ بنفسِها (sich rechtfertigen)، وينبغي ألاّ يصير تسويغ تلك القضايا الفلسفةَ نفسَها، فعلى ذلك النحو يتقدّم التجذير والتأسيسُ الفلسفة ويخرجان عليها.

في التفكُّر بما هو آلةُ التفلسف

إذا كان ينبغي التعبير عن الحاجة إلى الفلسفة كمفترَضٍ، فإنّ الشكلَ الذي قد تتّخذه يهبُ المرورَ من الحاجة إلى الفلسفةً إلى **آلة التفلسفِ**، إلى **التفكّر** بوصفه عقلاً. فما تندب إليه الفلسفةُ هو أن يقوم المطلقُ بالنسبة إلى الوعي؛ لكن لمّا كان فعل الإنتاجِ، مثله مثل نتاجات التفكّر، تقييدات وحسب، كان في ذلك تناقضٌ. فالمطلق [16] ينبغي أن يُتفكَّر ويوضَع؛ لكنّه بذلك لا يوضَع، بل يُنسَخ، لأنّه ما دام يوضع، فإنّما يظلّ مقيّداً. أمّا توسيط هذا التناقض فهو التفكّر الفلسفيُّ. والأوْلى بنا إيضاحُ مدى قدرة التفكّر على الإحاطة بالمطلق، وما حيلتُه عند اشْتغاله بأغراضه من جهة ما هو نظرٌ تأمّليٌّ في احْتمال وجوبٍ كما إمكانِ أنْ يقترن بالحدس المطلق، فيتوجّب أن يكون تامّاً لذاته من وجهٍ ذاتيّ، كمثْلِ نتاجِه، أي المطلق القائم في الوعيِ، بما هو في نفس الوقت واعٍ ولاواعٍ.

أمّا التفكُّر المُفْرَدُ (isolierte Reflexion) فقدْ يكون من جهة ما هو وضعٌ لمتضادّاتٍ، نسخاً للمطلق، إنّه ملَكةُ الكينونة والتقييد؛ لكنْ للتفكّر من جهة ما هو عقلٌ صلةٌ بالمطلق، وهو ليس عقلاً إلاّ عبر هذه الصلة بالمطلق؛ فالتفكّر لا ينتفي هو نفسُه ولا ينفي كلَّ

---

(34) انظر القولَ المفرَدَ في مبدأ فلسفة مّا يكون في شكل قضيّةٍ أساسيّة مطلقةٍ (ص 140–147 من هذا الكتاب).

كينونةٍ ومقيَّدٍ إلاّ من حيث يتّصل بالمطلق؛ لكنّ المقيَّدَ يقوم في الوقت نفسه من حيث يتّصل على التدقيق بالمطلق.

يعْرُض العقلُ بنفسه كقوّةٍ للمطلق النافي، ومن ثمّة كفعلِ نفيٍ مطلقٍ، وفي الوقت نفسه كقوّةٍ لوضع الجملةِ الذاتيّة والموضوعيّةً المتضادّة. مرّةً يرتفع العقل بالذهن، فيعلو به عن نفسِه ويدفعُه إلى أن يصير جملةً من الوجه الذي يناسبُه؛ إنّه يقوده إلى إنتاج جملةٍ موضوعيّةٍ؛ [بيد أنّ] كلّ كينونةٍ لمّا تكون موضوعةً إنّما تظلّ كينونةً متضادّةً ومقيَّدَةً ومقيّدةً؛ والذهن إنّما يستكمل تلك التقييدات التي له من حيث يضع التقييدات المقابلة كشرائط؛ وهذه الشرائط إنّما تقتضي عين الاستكمال، فتمتدّ مهمّة الذهن إلى ما لا نهاية فيه. أمّا التفكّر فيظهر في ذلك كأنّه شأنٌ ذهنيٌّ وحسب، لكنّ الْتماسَ جملة الضرورة هو نصيبُ العقلِ وفعلُه الخفيّ؛ وما دام العقل يجعل من الذهن عريّاً من كلّ حدّ، فإنّ الذهن يفوتُ مع عالَمه الموضوعيّ في الثراء اللامتناهي؛ فكلّ كينونةٍ ينتجها الذهنُ إنّما هي متعيِّنٌ مّا، وللمتعيِّنِ لامتعيّنٌ يتقدّمُه ويخلفُه، وتنوّع الكينونة إنّما يكمنُ بلا قرار [17] بين ليلَيْن، فيقوم على اللّيْسِ، لأنّ اللامتعيِّنَ في نظر الذهن ليْسٌ ويؤول إلى اللّيْسِ. إنّما عنادُ الذهن أنْ يرتضيَ تقابل المتعيِّن واللامتعيِّن، والتناهي واللاتناهي المعطى ويتركَ تلك الأطراف متجاورةً على غير وحدةٍ؛ فيشاء أن يثبّت الكينونة راسخةً بإزاء ما يجب فيها من لاكينونةٍ. ولمّا كانت ماهيّة الذهن موقوفةً برمّتها على التعيّنِ، وكان المتعيِّنُ الذي له مع ذلك محدوداً في الحال بلامتعيّنٍ مّا، فإنّ وضعَه وتعيينَه لا يأتيان أبداً كفايةَ المطلوب، لأنّ في الوضع والتعيين الحادثيْن نفسيْهما يكمنُ فعلُ لاوَضْع ولامُتعيِّنٌ، وعليه فمطلوبُ الوضع والتعيين نفسُه إنّما يتكرّر دوما. فإذا ثبّتَ الذهنُ تلك المتقابلاتِ، المتناهي واللامتناهي، من حيث ينبغي للطرفيْن أنْ يدوما

في الوقت نفسه متقابليْن، انتقضَ هو نفسُه، لأنّ تقابل المتناهي واللامتناهي لا دلالة له إلاّ من حيث يوضَع أحدهما ويُنسَخ الآخَرُ. وما دام العقلُ يعترفُ ذلك، يكون قد نسخَ الذهنَ نفسَه، فيظهر له فعل الوضع الذي للذهن على أنّه لاوضعٌ، ونتاجاتُه على أنّها سُلُوبٌ. وهذا الالْغاء، أو فعل الوضع الخالصُ الذي للعقل من دون تقابلٍ، كان يكون إذا قابل العقلُ اللاتناهيَ الموضوعيَّ، اللاتناهيَ الذاتيَّ، ملكوتَ الحرّيةِ الذي يقابل العالَم الموضوعيَّ؛ ولمّا كان هذا الملكوتُ على تلك الصورة نفسِها متضاداً ومشروطاً، كان لابدّ للعقل أنْ يلغيَه في قيامه الذاتيّ، حتّى ينسخ بإطلاقِ التقابلَ؛ فالعقل ينسخُ كليهما من حيث يوحّد بينهما، لأنّهما لا يكونان إلاّ من حيث لا يكونان واحداً. كلاهما يقومان معاً ضمن ذلك التوحيد؛ فالمتضادّ، وإذاً المقيّدُ، يكون عندئذٍ موصولاً بالمطلق؛ فلا يقوم لذاته إلاّ من حيث يوضع في المطلق، أي كهويّةٍ؛ والمقيَّدُ من حيث ينتسب إلى إحدى الجملتيْن المتقابلتيْن، وإذاً النسبيّتيْن، إمّا ضروريٌّ وإمّا حرٌّ؛ أمّا من حيث ينتسب إلى الربط بين الجملتيْن، فإنّ تقييدَه يبطلُ، فيكون في الوقت نفسه ضروريّاً وحرّاً، واعياً ولاواعياً. ذلك التهوّي الواعي بين المتناهي واللاتناهي، والتوحيد بين العالَميْن كليهما، [18] الحسّيِّ والعقليّ، الضروريّ والحرّ، إنّما هما من حيث يقعان في الوعي، **العلمُ** (Wissen). فالتفكّر بما هو ملَكة المتناهي واللامتناهي الذي يقابلُه إنّما يأتلفان في العقل الذي يضمّ لاتناهيه المتناهيَ.

ما دام التفكّر يتّخذ من نفسه غرضاً له، فسُنّتَه العليا التي يستوهبها العقلَ ويصير بها عقلاً، إنّما هي انْتِفاؤُه؛ فالتفكّر لا يقوم، مثله مثل كلّ شيء، إلاّ في المطلق، لكنّه بما هو تفكّر يقابل المطلقَ؛ وعليه فلا بدّ له حتّى يدوم، أن يخضع لسنّة **التقوُّضِ**. فالقانون المحايث الذي كان التفكّر بمعيّته قد تكوّن بإطلاق ومن

تلقاء قوّته الخاصّة، كان يكون قانونَ التناقض، بمعنى أنّ كونَه ـ موضوعاً (Gesetztsein) قد كان ولا يزال؛ فالتفكّر بذلك إنّما كان ثبّت نتاجاتِه بما هي مقابِلةٌ بإطلاقٍ للمطلق، وجعل من سنّتِه أبداً أنْ يظلّ ذهناً فلا يصير عقلاً ويرْسخ شديداً عند أثره الذي يقابل من جهة ما هو مقيّدٌ المطلقَ، فيكون في مقابلته المطلقَ عدماً.

مثلما يمسي العقل على ذلك النحو طرفا ذهنيّاً (ein Verständiges)، فيصير إذْ يوضع على تقابلٍ، لاتناهيه ذاتيّاً، كذلك تكون الصورةُ التي يفصح عنها فعلُ التفكُّر بما هي تفكيرٌ محلاً بعيْنه لذلك الالْتباس وسوء الاسْتعمال. فإذا لم يوضع فعلُ التفكير بوصفه النشاط المطلقَ للعقل نفسه الذي لا يحصل له تقابلٌ البتّةَ، ولم يصلح ذلك الفعلُ إلاّ بالنسبة إلى تفكُّرٍ مخلَّصٍ، أي تفكّرٍ من جنس الذي يتجرّد من التقابل وحسب، لم يقدرْ مثل هذا التفكير المجرِّدِ ولو لمرّةٍ على الخلوصِ من الذهن إلى المنطق الذي ينبغي أنْ يحتوي في حدّ ذاته على العقل، بل هيهات أنْ يخلُصَ إلى الفلسفة. لقد وضع راينهولْد الماهيّةَ أو الطبعَ الجوّانيّ لفعل التفكير بما هو تفكيرٌ بوصفه قابليّة التكرير إلى ما لا نهاية فيه للواحد والْهُوَهُوَ بما هو واحدٌ وهوهو في الواحد والهوهو وعبر الواحد والهوهو، أو على معنى المطابقة؛ وقد يضلّل هذا الطبع الظاهر للمطابقة، فيحسب المرءُ أنّه يرى في ذلك التفكير العقلَ؛ لكنّ البيّنَ من تقابل ذلك
[19] التفكير (أ) مع تطبيقٍ مّا للتفكير و(ب) هيولانيّةٍ مّا مطلقةٍ، أنّ ذلك التفكير ليس التهويَّ المطلقَ، تهويّ الذات والموضوع الذي ينسخ كليْهما على تقابلِهما فيشملَهما، بل هو **محضُ** مطابقةٍ، أي مطابقةٌ حادثةٌ عن التجريد ومقيّدَةٌ بالتقابلِ، إنّها مفهوم الذهن المجرّد للوحدة، أحدُ المتقابليْن إذْ يُثَبَّتُ شديداً. ويرى راينهولد أنّ غلطَ كلّ فلسفةٍ فائتةٍ يرجع إلى العادة الشائعة والمتجذّرة عند متفلسفة هذا

الزمان والتي تتصوّر التفكير بعامّة وتطبيقه كأنّهما مجرّد شأنٍ ذاتيّ. فلوْ تدبّرْنا المطابقةَ واللاذاتيّةَ اللّتيْن لهذا التفكير على معناهما الحقّ، لما أمكن لراينهولْد البتّةَ أن يميّز فعلَ التفكير من تطبيق التفكيرِ؛ ذلك أنّه إذا كان فعلُ التفكير تهويّاً صادقاً ولم يكُ ذاتيّاً، كيف يجب فيه حصولُ الذي يباينُ التفكيرَ، أي تطبيقٌ مّا، ولا مدعاة البتّة هاهنا أن نخوضَ في المادّة التي تمّت المصادرةُ عليها من أجل التطبيق. وعندما يتفحّص المنهج التحليليُّ نشاطاً مّا، فلا بدّ أنْ يظهر له هذا النشاطُ من حيث ينبغي تحليله، كأنّه نشاطٌ تأليفيٌّ؛ عندئذٍ تنجم عبر الحلِّ (das Analysieren) أطرافُ وحدةٍ وتنوّعٌ مقابلٌ لها. فما يعرضه التحليلُ على أنّه وحدةٌ إنّما يسمّى ذاتيّاً؛ وفعل التفكير إنّما يوصَف بمثْل تلك الوحدة المقابِلة للتنوّع، أي كمطابقةٍ مجرّدةٍ؛ كذا يكون فعل التفكير محدوداً من وجهٍ محضٍ، ويكون نشاطُه تطبيقاً مقنَّناً وشرعيّاً في مادّةٍ مقدَّمةٍ سلفاً، وهو تطبيقٌ لا ينفذ البتّةَ إلى مصافّ العلم.

ليس التفكّر عقلاً ولا فعلُه علماً إلاّ من حيث يتّصل بالمطلق؛ لكنّ أثره يدْثر عبر ذلك الاتّصال، فلا تدوم إلاّ الصلةُ، وهي الحقيقُ الوحيدُ للمعرفةِ؛ وعليه فما من حقيقةٍ للتفكّر المفْرَدِ وفعل التفكير المحض، إلاّ حقيقةُ أنّهما ينتفيان. لكن لمّا كان المطلقَ قد أنتجه التفكُّرُ، في التفلسف، لأجل الوعي، فإنّه يصير بذلك جملةً موضوعيّةً وكلاّ من العلم ونظاماً من المعارف؛ وكلّ جزء من ذلك [20] النظام يكون في الوقت نفسه الكلَّ، لأنّه إنّما يقوم على الصلة بالمطلق؛ أمّا من جهة أنّ الجزءَ جزءٌ تكون له أجزاءٌ أخرى خارجَه، فهو محدودٌ ولا يكون إلاّ عبر الأجزاء الأخرى؛ فإذا أفرِدَ كتقييدٍ ظلّ فاسداً، فلا معنى ولا دلالة له إلاّ من حيث يرتبط بالكلِّ. وعليه فمحالٌ أن يستقيم القولُ في المفاهيم الفرديّة لذاتها والمعارفِ المفرَدةِ

كأنّه قول في العلم. وقد تحصُلُ جُمَعٌ من المعارف الإمبيريّةِ الفرديّةِ؛ وهي من جهة ما هي علم بالتجربة تُظهر تسويغَها في التجربة، أي في مطابقة المفهوم والكينونة، الذات والموضوع؛ لكنّها لذلك لا تكون على التدقيق معرفةً علميّةً، لأنّه لا يستقيم لها ذلك التسويغ إلاّ في مطابقة محدودة ونسبيّةٍ، فلا هي تُشرَّعُ بما هي أجزاء واجبةٌ لكلٍّ منظَّم من المعارف يقوم في الوعي، ولا النظر التأمليُّ يعترف فيها التهوِّيَّ المطلقَ والصلةَ بالمطلقِ.

في علاقة النظر التأمليّ بالرأي السليم

إنّ العقليّ ـ وهو أمر يعلَمه ما يُعْرف بالرأي السليم ـ هو أيضاً مفرداتٌ (Einzelheiten) تُستقى من المطلق في الوعي، نُكَتٌ نورانيّةٌ تنخلع لذاتها عن ليل الجملةِ، فيستعين الإنسان بها من وجه عقليٍّ على مرّ الحياة؛ وتكون بالنسبة إليه بمثابة الآراء الصائبة، منها يبدأ وإليها يؤوب.

لكنّ الإنسان لا يطمئنّ قلبه بالفعل إلى حقيقة تلك المفردات إلاّ من حيث يصاحبْه المطلقُ فيها كشعورٍ، فهذا وحدَه هو ما يُكسبُها الدلالةَ. وكما يتناول المرءُ مثل تلك الحقائق التي للرأي المشترك لذاتها، فيفردُها من وجهٍ ذهنيٍّ صرفٍ كأنّها معارف بعامّةٍ، فإنّها تظّهرُ فاسدةً وكأنصاف حقائق؛ وقد يحصل للرأي السليم أن يهوّشَه التفكّرُ؛ ومثلما ينساق ذلك الرأي إلى التفكّر، كذلك يتّصف لذاته
[21] كلّ ما يفصح عنه الآن كقضيّة للتفكّر بصفة العلم، أو يجرى لذاته مجرى معرفةٍ، فيكون الرأي المشترك قد أعرض عن قوّتِه، ولا سيّما مقالاته في التحصّن بالجملة العاتمة والماثلة كشعورٍ ومعاندةِ التفكّر المتقلّب بعين ذلك الشعور. والآكد أنّ الرأي السليم يفصحُ عمّا به للتفكّر، لكنّ أقواله لا تشتمل بالنسبة إلى الوعي على صلتها بالجملة

المطلقة، بل تظلّ هذه الصلةُ مقبورةً في الباطن ومن دون عبارةٍ؛ لذلك يفقه النظرُ التأمليُّ الرأي السليمَ، أمّا الرأي السليم فلا يفقه شيئاً من فعل النظر التأمليّ. فالنظر التأمليُّ لا يقرّ بحقيقٍ للمعرفةِ إلاّ كونَ المعرفة ضمن الجملةِ، فلا يكون للمتعيِّن في نظره من واقع وحقيقةٍ إلاّ ضمن الصلة المحقّقَة بالمطلق؛ لذلك يعْترفُ النظرُ التأمليُّ أيضاً المطلقَ في الذي يقوم من أقوال الرأي السليم مقام الأسّ؛ لكن لمّا لم يكن من حقيقٍ للمعرفة عنده إلاّ من حيث تقعُ في المطلق، فإنّ المعروف والمعلوم (das Erkannte und Gewußte) كما يفصحُ عنهما التفكّر في شكلٍ متعيّنٍ يكونان في نظره قد انْتفيَا معاً؛ أمّا الهويّات النسبيّةُ للرأي السليم التي تحملُ صورتَها المقيّدةَ وتزعمُ من حيث تظهر تمامَ الإطلاقيّةِ، فإنّما تصير أعراضاً بالنسبة إلى التفكّر الفلسفيّ. لكنّ الرأي السليم لا يسعه أن يدركَ كيف يكون في الوقت نفسه ما هو بالنسبة إليه يقينٌ في الحال عدَماً بالنسبة إلى الفلسفة؛ فهو لا يشعر من حقائقه التي في الحال إلاّ بصلتها بالمطلق، لكنّه لا يفصلُ ذلك الشعور عن ظهور تلك الحقائق الذي تمسي عبرَه تقييداتٍ، مع أنّها تزول أمام النظر التأمّليّ على الرغم من وجوب أن يكون لها مثل ذلك الدوام والكونِ المطلقِ.

لكنّ الرأي السليم لا يعجز عن ذَهْنِ النظر التأمليّ وحسب، بل لا بدّ له أيضاً أن يُبغضَه، وحين يمتحنُ النظر التأمليّ الرأي السليمَ، فلا يستقرّ هذا الرأي إلى سيّانيّة الأمان، لم يعدمْ أن يستقبحَ هذا الرأيُ ذلك النظرَ وينكّل به تنكيلاً. ذلك أنّه كما تكون مطابقة الماهيّةِ والعرَض في أقوال الرأي السليم مطلقةً، فلا يطيق أن يفصل حدودَ الظاهرة عن المطلق، يكون كذلك ما يفصلُه في وعيه متضادّاً [22] بإطلاق، فلا يسعه أن يجمع في الوعي بين ما يعترفه مقيَّداً وبين اللامقيَّد؛ وبحقّ ما يكون هذان عنده متطابقيْن، لكنّ هذه المطابقة

تكون وتظلّ باطناً وشعوراً، أي أمراً لا يُعتَرَف به ولا يُفصَح عنه. وكما يَذَّكَّر الرأي السليمُ المقيَّدَ فيوضَع في الوعي، يكون اللامقيَّدُ بالنسبة إلى الوعي مقابِلاً بإطلاق للمقيَّد. إنّ هذه العلاقة أو صلةَ التقييديّة (Beschränktheit) بالمطلق حيث لا يمْثُل في الوعي إلاّ التقابلُ، في حين يرتفع عنها تماماً الوعيُ بالمطابقة، إنّما تسمّى **إيماناً**؛ فالإيمان لا ينمّ عن تأليفيّ (das Synthetische) الشعور أو الحدس، وإنّما هو علاقة التفكُّر بالمطلق، علاقةٌ يكون فيها التفكّر بلا ريب عقلاً، فينتفي حقّاً بما هو فاصلٌ ومفصولٌ، كما تنتفي نتاجاتُه من حيث تتعلّق بوعي فرديّ، لكنّه لا يزال يحفظ صورة الفصْل؛ فليس إيقانُ الإيمان الذي في الحال، وهو الذي كثر القول فيه بما هو الآخِر والأرفع الذي للوعي، سوى التهوّي نفسه، أو العقل، لكنّه العقل الذي لم يعرفْ نفسه، بل العقل الذي يواكبُه الوعيُ بالتقابل. لكنّ النظر التأمليّ يرفعُ المطابقة العريّة من الوعي التي للرأي السليم إلى مصافّ الوعي، أو يقيمُ المقابِلَ الواجب في وعي الرأي المشترك فيرفعَه إلى هويّة واعيةٍ، وهذا الجمعُ بين ما ينفصلُ في الإيمان إنّما يخيف ذلك الرأيَ. ولمّا كان المقدّسُ والإلهيُّ لا يقومان في وعي الرأي السليم إلاّ كمجرّد موضوعٍ، فإنّه لا يلمح في التقابل المنسوخِ ولا في التهوّي الذي للوعيِ سوى تقويض الإلهيّ.

لكنْ ما يلزمُ بخاصّة هو ألاّ يرى الرأي المشترك في الأنساق الفلسفيّة غير الانتفاء، ولا سيّما الأنساق التي استجابت لقضاء التهوّي الواعي ضمن نسخ الانفصام، حيث يُرفَع أحدُ المتقابليْن، وبخاصّة ذلك الذي تتبنّه ثقافة العصر، إلى مصافّ المطلق، ويُنفى الآخَرُ. في
[23] هذا الموضع يكون النظر التأمُّليُّ من جهة ما هو فلسفةٌ قد نسخ بالفعل التقابلَ، لكنّه يكون من جهة ما هو نسقٌ قد رفعَ وفق صورتِه

المألوفة والمعروفة طرفاً مقيَّداً إلى المطلق. إنّ الجانب الوحيد الذي ينبغي أن يُعتبَرَ في ذلك السياق، ولا سيّما [الجانب] التأمّليَّ، لا يمْثُل البتّةَ لدى الرأي المشترك؛ فالمقيَّدُ من زاوية ذلك الجانب التأمّليّ يكون مغايراً تماماً لما يظهر عليه بالنسبة إلى الرأي المشترك؛ فهو من حيث يكون قد رُفع إلى المطلق، لم يعد على التدقيق ذلك المقيَّدَ؛ فما المادّة عند المادّيين بمادّة ميْتةٍ تقابلها حياةٌ وثقافةٌ، ولا الأنا عند المثاليين بالوعي الإمبيريّ الذي لا بدّ له بما هو مقيَّدٌ أن يستَوْضع لامتناهياً خارجَه. وإنّه لَمِنْ زمامِ الفلسفة أن تسأل عمّا إذا كان النسقُ قد خلّص على الحقيقةِ الظاهرةَ المتناهيةَ التي كانت ارْتقتْ إلى اللامتناهي من كلٍّ تناهٍ، وهل خضع النظرُ التأمّليُّ في ابتعاده كثيرا عن الرأي المشترك ومتقابلاته الراسخة، لقضاء عصره فلمْ يضعْ بإطلاق إلاّ صورةً للمطلق، وإذاً متضادّاً بالجوهر. فإذا خلّص النظر التأمّليُّ بالفعل المتناهيَ الذي كان جعل منه لامتناهياً من كلّ صور الظهور، فإنّ أوّل ما يصطدم به الرأي المشترك هاهنا إنّما هو الاسم، ما دام لا يتعاطى مع الأغراض التأمّليّة من غير ذلك الوجه. ولمّا يترقّى النظر التأمّليّ وفق فعله بالمتناهيات إلى اللامتناهي فينفيَها، فلا تعود المادّة والأنا من حيث ينبغي أن يشتملا على الجملة، لا مادّة ولا أنا، فلا ريب في أنّ ما يعوزُ ذلك هو الفعلُ الأخير للتفكّر الفلسفيّ، أعني الوعي بصدد (über) انْتفائه؛ وإذا كان مطلقُ النسق لا يزال يحتفظ بصورةٍ متعيّنةٍ من دون حسبانٍ لذلك الانتفاء الحادثِ بحسب ما يصنع، فأقلّها ألاّ يُجحَدَ المنزعُ التأمّليُّ الصَدُوقُ، مع أنّ الرأي المشترك لا يفقه منه شيئاً. وما دام الرأي المشترك لا يلْمح ولو لمرّةٍ المبدأ الفلسفيَّ، أعني أنّه ينبغي نسخ الانفصام، فلا يرى إلاّ المبدأ النسقيَّ، أعني أن يجد أحد المتقابليْن مرفوعاً إلى المطلق
[24] والآخرَ منفيّاً، فإنّه لا ينفكّ يعزّز جانبَه بحيالِ الانْفصام؛ فما يمْثُل عند الرأي المشترك كما في النسق إنّما هو التقابل المطلقُ، مع أنّ

ذلك الرأي كان امْتلك تمامَ التقابل، فلذلك يتضاعف اغْتياضُه. غير أنّ مثل ذلك النسق الفلسفيّ، وإنْ لحقَه فسادُ أنْ يرفع أحدَ المتقابليْن إلى المطلق، فيظلّ مقابِلاً من أيّ وجهٍ اتفّق، يحصّلُ بالإضافة إلى وجهه الفلسفيّ فائدةً ومَكْسَبَةً، وهما ما لا يفهم الرأي المشترك منهما شيئاً البتّةَ، لا بل ينبغي له أن يخشاهما، فأمّا الفائدةُ فهي كونُ ذلك النسق قد أسقط دفعةً من حيث يرفع متناهياً إلى المبدأ اللامتناهي، كتلةَ المتناهيات برمّتها التي تعْلَقُ بمبدأ متضادّ، ـ وأمّا المكسبةُ فهو كونُه قد عزّز بالنظر إلى الثقافة الانْفصامَ، فجعل الحاجةَ إلى الوحدة ضمن الجملةِ حاجةً أشدّ وألحَّ.

أمّا عنادُ الرأي السليم الذي يحتفظ في قوّة خموله باللاواعي على ثقله الأصليّ ومقابلته للوعي، ويصون المادّة على تعارضها مع الفرْق الذي لا يتجه النورُ فيها إلاّ ليقيمَها من جديدٍ ضمنَ قوّة تأليفٍ أرفع، فإنّما يقتضي في المناخات الشماليّة مدّة أطولَ حتّى تتمّ مغالبتُه وردعُه، فتصير المادّة الذريّة أكثرَ تنوّعاً، وينقلب الخمولُ أوّلا عبر تركيبِ أكثر تنوّعاً ومن خلال انحلالِ عين المادّة، وما ينجم عندئذٍ من أخلاط أكبر للذرّات الثابتة، إلى حركةٍ على صعيد المادّة نفسِها، فلا ينفكّ الرأي يتقلّب ويتخبّط أكثر فأكثر في نزوعه ومعرفتِه، حتّى يصير بوسعه أن يحتمل بنفسه نسخَ تلك اللخبطة كما نسخ التعارض.

عندما لا يظّهَر للرأي السليم إلاّ الجانبُ النافي للنظر التأمليّ، فذلك النفيُ لا يظّهَر له على انبساطه الكامل؛ فلو كان بإمكانه أنْ يحيط بذلك الانْبساط، لما كان عدَّ النظر التأمّليَّ عدوّاً له؛ ذلك أنّ النظر التأمّليّ يقتضي أيضاً في تأليفه الأرفع بين الواعي واللاواعي [25]
انْتفاءَ الوعي نفسِه، والعقلُ إنّما يغمسُ بذلك تفكّرَه في التهوّي المطلق كما علمَه وذاتَه نفسَها في الهاوية (Abgrund) الخاصّة به، فيكون بإمكان التفكّر البسيط والذهن المماحِك أن يلتقيَا في ذلك

الليل الخاصّ بهما والذي تبلغ فيه الحياةُ منتصفَها.

في مبدأ فلسفة [يردُ] في شكل قضيّة أساسيّةٍ مطلقةٍ

تصير الفلسفة من جهة ما هي جملةُ علم ينتجُها التفكّرُ نسقاً، كلّاً عضويّاً من المفاهيم، ليس الذهن قانونَه الأرفع، بل العقل؛ فالذهن قد وضَحَ على نحوٍ صحيحٍ المتقابلاتِ مع ما يضعه، وحدودَه وأسَّه وشرطَه، أمّا العقلُ فيوحّدُ بين ذينك الطرفيْن المتناقضيْن، فيضع كليهما وينسخهما معاً. وقد تحصُلُ في النسق بما هو نظام قضايا لازمةُ أنْ يمْثُلَ فيه المطلقُ الذي يقوم من التفكّر مقام الأسّ، على منوال التفكّر أيضاً، أي على صورة قضيّةٍ أمٍّ رفيعةٍ ومطلقةٍ. لكنّ مثل هذه اللازمة باطلةٌ في حدّ ذاتها؛ فالذي يوضَع عن تفكّرٍ، أي قضيّةٌ مّا، إنّما يكون لذاته مقيَّداً ومشروطاً، فيقتضي مقيَّداً مغايراً حتّى يتأسّس، وهكذا دواليْك إلى ما لا نهاية فيه. فإذا قيل المطلقُ في شكل قضيّةٍ أساسيّةٍ تصلح للتفكير ومن خلاله، وتعدلُ فيها صورتُها مادّتَها، فإمّا أنّ التساوي البسيطَ قد وُضع، وصُدَّ لا تساوي الصورة والمادّة، فتكون القضيّة الرئيسة موقوفةً على ذلك اللاتساوي؛ إذّاك لا تكون القضيّة الأساسيةُ مطلقةً، بل ناقصةً، ولا تعبّر إلاّ عن مفهوم ذهنيّ، أي عن تجريدٍ؛ وإمّا أنّ القضيّة الرئيسة تتضمّن الصورة والمادّة معاً بما هما اللاتساوي، فتكون القضيّة في الوقت نفسه تحليليّة وتأليفيّةً، إذّاك تكون القضيّة ـ المبدأ نقيضةً، وما هي بقضيّةٍ، بل تقع كقضيّة تحت قانون الذهن، أعني ألاّ تتناقض ولا تنتسخَ، بل تكون ما يُوضع، لكنّها تنتسخُ لا محالة من جهة ما هي نقيضةٌ.

إنّ هذه الدعوى الباطلة التي تقول بوجوب أنْ يقوم ما يوضع [26] للتفكّر وحسب مقام سنام النسق كقضيّة أساسيّة رفيعة ومطلقة، أو أنْ

يتمّ التعبيرُ عن ماهيّة كلّ نسقٍ في قضيّةٍ تكون بالنسبة إلى التفكّر مطلقةً، لهيّنٌ عليها الاشتغال على نسقٍ يكون الحكم فيه موقوفاً عليها؛ فالبيّنُ بنفسِه من المُفتكَر الذي عبارتُه القضيّةُ أنّه مشروطٌ بمقابِلٍ، فما هو إذاً بمطلقٍ؛ ويتّضح من ذلك الذي يقابل القضيّةَ أنّه لا بدّ أن يوضَعَ، وأنّ ذلك المفتكَرَ الذي عبارتُه القضيّةُ باطلٌ. وتخال تلك الدعوى أنّه يتمّ تسويغها أكثر حين يعبّر النسقُ نفسُه عن المطلق الذي هو مبدأه في صورة قضيّةٍ أو حدٍّ، غير أنّها صورةٌ تكون في الأساس نقيضةً، فلذلك تنْتسخ من نفسِها كطرف يوضَع بالنسبة إلى التفكّر البسيط؛ كذلك مفهومُ الجوهر عند سبينوزا من حيث يُفسَر على معنى العلّة الأصليّة والفاعل، والكينونة والمفهوم في آنٍ، يكفّ عن كونه مفهوماً، لأنّ المتقابلات تجتمع [فيه] على تناقض. فليس من بدءٍ في الفلسفة يكون على مظهرٍ أفسدَ من الابْتداء بحدٍّ، كما هي الحال عند سبينوزا، وهو بدءٌ يتنافر من وجهٍ غريب جدّاً مع تأسيس أوائل العلم واستقصائها واسْتنباطها، ويتنافر شديداً مع الردّ المضني لكلّ فلسفة إلى واقعات الوعي العليا. . . إلخ؛ لكن حين يخْلُصُ العقلُ من ذاتيّة فعل التفكّر، يتيسّر تقدير بساطة سبينوزا تلك حقّ قدرها، فهي تبدأ الفلسفةَ من الفلسفة نفسِها وتجعل العقلَ يهلُّ في الحال بنقيضةٍ.

إذا كان ينبغي التعبير عن مبدأ الفلسفة في قضايا صوريّة للتفكّر، فلا شيء يمْثُل أوّلاً بوصفه غرضا لذلك المطلوب إلاّ العلم، أي بعامّة ربطُ الذاتيّ والموضوعيّ، أو فعل التفكير المطلق؛ لكن لا يسع التفكّرَ أن يعبّر عن الربط المطلق في قضيّةٍ يتيمةٍ، ولا سيّما متى ينبغي أن تجري هذه القضيّة عند الذهن مجرى قضيّة مخصوصةٍ؛ فلا بدّ لتلك القضيّة أن تفصد ما يكون واحداً في التهوّي
[27] المطلق، فتعبّر عن الربط والنقض، إذْ تفصل بينهما، في قضيّتيْن،

فتقول المطابقة في واحدة والانفصامَ في الأخرى.

إنّ ما يُتَفَكَّرُ في أ = أ بما هي قضيّةُ المطابقة، هو الكون ـ موصولاً (das Bezogensein)؛ وفعل الوصْل هذا، هذا الكونُ ـ واحداً (Einssein) وهذا التساوي تكون كلُّها متضمَّنَةً في تلك المطابقة الخالصة؛ فيُتجرَّدُ من كلّ لاتساوٍ؛ لكنّ أ = أ، أي عبارةُ فعل التفكير المطلق، أو العقلِ، لا تكون لها من دلالة عند التفكّر الصوريّ الذي عبارتُه في قضايا ذهنيّة، سوى دلالة مطابقة الذهن والوحدةِ الخالصةِ، أيْ تلك التي تجرَّدُ من كلّ تقابلٍ.

إلاّ أنّ العقل لا يجد عبارتَه في تلك الأحاديّة للوحدة المجرَّدة؛ فهو يصادر أيضاً على وضع ما كان تُجُرِّدَ منه في التساوي المحض، أعني فعلَ وضع المقابل، أي اللاتساوي؛ فأحد الطرفيْن: أ هو الذات، والآخر هو الموضوعُ، وعبارة الفرْق بينهما هي أ ليست= أ، أو أ=ب. هذه القضيّة تناقض مباشرةً [القضيّة] الفائتةَ؛ ففي هذه القضيّة يُتجرَّد من المطابقة الخالصة، وتوضعُ اللامطابقةُ، أي الصورة المحض للاّتفكير، مثلما تضع الأولى صورةَ التفكير المحض التي تغايرُ فعل التفكير المطلق، أي العقلَ؛ والقضيّة الثانية لا توضع بعامّة إلاّ من حيث يُفتَكَرُ اللاتفكيرُ أيضا، فيضع التفكيرُ أ ليست= أ؛ في أ ليست= أ، أو أ = ب تكمنُ المطابقةُ والوصلُ وكذلك علامةُ = التي للقضيّة الأولى، لكنْ من وجهٍ ذاتيٍّ وحسب، أي من حيث يوضع اللاتفكير بمعيّة التفكير وحسب؛ لكن كونُ اللاتفكير يوُضَع للتفكير إنّما يمثّل برمّتِه عرَضاً بالنسبة إلى اللاتفكير، أي مجرّد صورةٍ للقضيّة الثانية لا بدّ أن تتجرّد منها حتى تستقيم لها مادّتُها خالصةً.

هذه القضيّة الثانية غير مشروطةٍ كمثْل القضيّة الأولى، وكما تكون شرطَ الأولى، تكون الأولى شرطَ الثانية. فالأولى مشروطةٌ بالثانية من حيث تقوم على التجرّد من اللاتساوي الذي تحتوي عليه

القضيّة الثانية، وهذه الثانية مشروطةٌ بالأولى من حيث تقتضي صلةً مّا حتّى تكون قضيّةً.

غير أنّ القضيّة الثانية تُقال ضمنَ الصورة التابعة التي لمبدأ العلّة [28] الكافية؛ أو بالأحرى تكون خُفِضَتْ إلى أكثر المعاني التابعة من حيث يكون قد جُعل منها قضيّة العلّيةِ. فأنْ يكون لـ: أ أسٌّ، فذلك معناه أنّ كينونةً تحصل لـ: أ ليست هي بكينونة أ، وأنّ أ كونٌ موضوعٌ ليس هو بكونها موضوعةً؛ إذاً أ ليست=أ؛ أ=ب. فإذا جرّدنا من ذلك أنّ أ موضوعةٌ، كما يجب ذلك التجريد حتّى نحصل على القضيّة الثانية خالصةً، عندئذ تعبّر هذه القضيّةُ بالجملة عن نفي كون أ موضوعةً. أنْ توضع أ في الوقت ذاته كموضوعة وغير موضوعةٍ، فذلك إنّما هو تأليف القضيّة الأولى والثانية.

القضيّتان كلتاهما تمثّلان قضيّتيْ تناقض، لكن على معنى معكوس؛ فأمّا الأولى بما هي قضيّة المطابقة، فتقول إنّ التناقض هو=0؛ وأمّا الثانية فتقول من حيث توصَل بالأولى، إنّ التناقض واجبٌ مثل اللاتناقض؛ كلتاهما من حيث هما قضيّتان لذاتيْهما، موضوعتان على عين الدرجة من القوّة. أمّا من جهة أنّ الثانية تُقالُ من حيث تكون الأولى في الوقت نفسه موصولةً بها، فذلك يجعل منها أرفعَ عبارة ممكنة للعقل عبر الذهن؛ وهذه الصلة بين القضيّتيْن إنّما هي عبارةُ النقيضةِ؛ وما دامت هناك نقيضةٌ وعبارةٌ للتهوّي المطلق، فسيّان أن توضع أ = ب أو أ = أ، ولا سيّما متى تؤخَذ أ = ب وأ = أ كصلةٍ بين القضيّتيْن؛ أ = أ تحتوي على الفرْق بين أ كذاتٍ وأ كموضوع كما على التهوّي، مثلما تحتوي أ = ب على تهوّي أ وب كما علَى الفرْق بينهما.

فإذا لم يعترف الذهنُ النقيضةَ في قضيّة العلّة الكافية بما هي صلة القضيّتيْن، لن ينبسطَ إلى عقلٍ، فلا تضيف له القضيّة الثانية

جديداً من زاوية نظرٍ صوريّةٍ؛ أ = ب لا تقول بالنسبة إلى الذهن البسيط أكثر ممّا تقول القضيّة الأولى؛ مذّاك لا يفقه الذهنُ كونَ أ توضَعُ كـ: ب إلاّ على معنى تكرير أ، أي أنّه لا يحفظ إلاّ المطابقةَ راسخةً فيجرّد من ذلك أنّه ما دامت أ وضعت كـ:ب، أو في ب، وكرِّرتْ، فقد وُضِعَ فعلاً طرفٌ مغايرٌ، هو لا ـ أ، كـ: أ؛ إذاً أ من جهة ما هي لا ـ أ. ـ فإذا تفكّر المرءُ مجرّد الصوريّ الذي للنظر التأمّليّ، وثبّت التأليف الذي للعلم على صورة الحلِّ، تكون النقيضةُ التي هي التناقضُ المنتسِخ بنفسه، أرفعَ عبارة صوريّة للعلم والحقيقةِ.

[29] إذا ما أُقِرَّ التناقضُ عبارةً صوريّةً للحقيقة، يكون العقل قد تحكّم في النقيضةِ من الماهيّة الصوريّةِ للتفكّر. لكنّ الماهيّة الصوريّة تتغلّبُ متى ينبغي وضعُ فعل التفكير على الصورة الوحيدة للقضيّة الأولى المقابِلةِ للثانية، وحملُه على طبع وحدة مجرّدة كأنّها الحقّ الأوّل في الفلسفة، وتحصيلُ نسق حقيقة المعرفة انْطلاقاً من تحليل تطبيق فعلِ التفكير؛ عندئذ يحصل المجرى التامّ لهذا الشاغل التحليليّ على النحو التالي.

يظلُّ فعل التفكير بما هو تكرير إلى غير نهاية لـ:أ بما هي أ تجريداً، ويُعبّر عن القضيّة الأولى بوصفها نشاطاً؛ لكنْ عندئذ تنقصُ القضيّة الثانيةُ، أي اللاتفكيرُ؛ فلا بدّ للمرء أنْ يمرّ إلى هذه الثانية بما هي شرط الأولى، ويضع اللاتفكيرَ، أي المادّةَ؛ بذلك يمسي المتقابلان تامَّيْن، ويكون المرورُ ضرباً معلوماً من وصل أحدهما بالآخر، هو ما يسمّى تطبيق فعل التفكير، وهو غايةٌ في التأليف الناقص. لكنّ عينَ هذا التأليف المتهافت يعارضُ شديداً مفترَضَ التفكير بما هو وضعُ أ كـ:أ إلى ما لا نهاية فيه؛ ففي **التطبيق** توضَع أ في الوقت نفسه كـ:لا ـ أ، ويُنسَخ فعل التفكير في قوامِه المطلق بما هو تكرير أ كـ: أ إلى غير نهاية. ـ أمّا المقابِل للتفكير فيتعيّن من

خلال صلته بالتفكير كمُفْتَكَرٍ، = أ. لكن لمّا كان مثل ذلك التفكير، أي فعل وضع = أ، مشروطاً بتجريدٍ، وكان بالتالي متضاداً، فإنّ للمفتكَر أيضاً فضلاً عن كونه مفتكَراً = أ، تعييناتٍ أخرى = ب، هي في حلٍّ تامّ من كونه مجرّدَ متعيّنٍ عبر فعل التفكير المحض؛ وهذه التعييناتُ إنّما تُعطى ببساطةٍ للتفكير؛ وعليه فلا بدّ أن تُعطى للتفكير بما هو مبدأ التفلسف التحليليّ مادّةٌ مطلقةٌ سنفردُ القول فيها في ما سيلي. وبحقٍّ ما لا يتركُ عمادُ ذلك التقابل المطلقِ للشاغل الصوريّ الذي يقوم عليه الكشف المشهور المتمثّل في سوْق الفلسفة إلى المنطق، تأليفاً محايثاً غيرَ الذي لمطابقة الذهن، [أعني] تكريرَ أ إلى
[30] ما لا نهاية فيه؛ لكن حتّى هذا التأليف يحتاج في التكرير إلى ب وج إلخ، يمكن أنْ توضع فيها أ المكرورةُ؛ هذه الأطراف : ب، ج، د إلخ، تكون من جراء تكرير أ أطرافاً متكثّرةً ومتضادّةً، فلكلّ طرفٍ منها تعيينات جزئيّةٌ لا توضَع عبر أ، أعني مادّةً متنوّعةً بإطلاق لا بدّ لتعييناتها ب، ج، د وغيرها أنْ **تتراكبَ** مع أ كيفما تيسّر ذلك؛ فيحلّ مثل هذا التركيب الفاسد محلَّ التهوّي الأصلانيّ. ويمكن عرضُ الفساد الأساسيّ من حيث أنّه لا يُتَفَكَّر من زاوية نظر صوريّة في نقيضة أ = أ وأ = ب؛ فمثل هذه الماهيّة التحليليّة لا تجد أساسَها في الوعي بأنّ الظاهرة الصوريّة الخالصة للمطلق إنّما هي التناقض، وهو وعي لا يمكنه أن ينجم إلاّ متى يبدأ النظر التأمليُّ من العقل ومِنْ أ = أ بما هي تهوٍّ مطلقٌ للذات والموضوع.

في الحدس التَرَنْسِنْدِنْتَالِيّ

ما دام النظر التأمليّ يُرى من جانب التفكّر البسيط، فالتهوّي المطلق إنّما يظهَّر في تأليفاتِ أطرافٍ متقابلةٍ، إذاً في نقائضَ؛ أمّا المطابقات النسبيّةُ التي ينفرقُ فيها التهوّي المطلق فتظلّ بلا ريبٍ محدودةً، وتصلح من هذه الجهة للذهن ولا تكون نقائضيّةً؛ لكنْ لمّا

كانت في الوقت نفسه مطابقاتٍ، فهي ليست مفاهيم ذهنيّةً خالصةً؛ ولا بدّ أن تكون مطابقاتٍ، لأنّه ما من طرفٍ يُوضَع في فلسفةٍ مّا لا يقوم على صلةٍ بالمطلق؛ لكن من جانب هذه الصلة يكون كلّ مقيَّدٍ هو ذاتُه مطابقةً نسبيّةً، ويمسي من هذا الوجه نقائضيّاً بالنسبة إلى التفكّر؛ ذلك هو الجانب السلبيّ للعلم، الصوريُّ الذي يتقوّض من نفسِه إذْ يتحكّم العقلُ به. وزائداً إلى ذلك الجانب السلبيّ، يمتلك العلمُ جانبا إيجابيّاً، أعني الحدسَ. فالعلمُ الخالصُ الذي قد يعني العلمَ من دون حدس، إنّما هو انْتفاء المتقابلات في التناقض؛ والحدس من دون ذلك التأليف بين المتقابلات يكون إمبيريّاً ومعطى وعريّاً من الوعي. أمّا العلم الترنسندنتاليّ فيوحّد بين التفكّر والحدس جميعاً؛ ويكون في الوقت ذاته المفهومَ والكينونةَ. ولمّا يصير الحدس [31] ترنسندنتاليّاً، يحلّ تهوّي الذاتي والموضوعيِّ اللّذيْن يظلّان منفصليْن في الحدس الخبريّ، في الوعي؛ والعلم من حيث يصير ترنسندنتاليّاً، لا يضع من وجهٍ مجرّدٍ المفهومَ وشرطَه، أو نقيضتَهما معاً، أي الذاتيَّ، بل يضع في الوقت نفسه الموضوعيَّ، أي الكينونةَ. والمحدوسُ في العلم الفلسفيّ إنّما يكون في الوقت نفسه نشاطَ الفاهمةِ والطبيعة، والوعي والعريِّ من الوعيِ؛ فهو ينتمي في الوقت نفسه إلى العالَميْن كليهما، الفكريِّ والواقعيِّ، ـ فأمّا العالم الفكريّ فينتمي إليه من حيث يوضَع في الفاهمة، وبذلك يوضع ضمن الحرّية، وأمّا الواقعيّ فينتسب إليه من حيث يُستنبَطُ إذْ تكون له منزلةٌ ضمن الجملة الموضوعيّة، كحلقةٍ في سلسلة الضرورة[35]. فإذا سكن

---

(35) وبيّنٌ بنفسه أنّ هيغل يتكلّم هاهنا لغة شلّنغ (في فلسفة الهويّة). لكنّ ذلك لا يعني البتّة أنّه ينساق إلى مقالات صاحبه انسياقاً. وانظر كيف لا يغفل هيغل حتّى في هذا الموضع عن زاوية النظر التأمّليّ التي تقتضي التأليف بين المفهوم والكينونة. فلذلك سيدفع تقرير هيغل لتلك الزاوية مقاماً خاصّاً بالتفلسف صاحبَه شلّنغ إلى استئناف النظر في ما كان =

المرء إلى زاويةِ التفكّر أو الحرّية، يكون الفكريُّ الأوّلَ والماهيّةَ، والكينونةُ الفاهمةَ المرسومةَ (schematisierte) وحسب؛ أمّا إذا سكن إلى زاوية الضرورة أو الكينونةِ، يكون فعل التفكير رسماً للكينونة المطلقة وحسب. فالكينونة والفاهمة إنّما تتّحدان في العلم الترنسندنتاليّ؛ كذلك يكون العلم الترنسندنتاليّ والحدسُ الترنسندنتاليُّ واحداً وهوهو (dasselbe)؛ أمّا تبايُنُ العبارة فلا ينمّ إلاّ عن غلبة العامل الفكريّ أو العامل الواقعيّ. لذلك فالقول إنّه لا تفلسفَ من دون حدسٍ ترنسندنتاليّ يظلّ ذا دلالةٍ عميقةٍ قُرِّرَتْ بكثير من العزم؛ فماذا عسى يكون ذلك التفلسف من دون حدْسٍ؟ الضلال إلى غير نهاية في متناهياتٍ مطلقةٍ؛ هبْ أنّ هذه المتناهياتِ ذاتيّةٌ أو موضوعيّةٌ، مفاهيمٌ أو أشياء، أو أنّ المرور من ضربٍ إلى آخر جائزٌ، عندئذٍ سيمعن التفلسف الذي من دون حدسٍ في سلسلة لا نهاية فيها من المتناهيات، فيكون المرور من الكينونة إلى المفهوم، أو من المفهوم إلى الكينونة قفزةً غير شرعية؛ مثل ذلك التفلسف يسمّى صوريّاً، لأنّ الشيء كما المفهومَ، كلّ لذاته صورةٌ للمطلق وحسب؛ إنّه يفترضُ تقويض الحدس الترنسندنتاليّ وتقابلاً مطلقاً بين الكينونة والمفهوم، وحين يتكلّم عن اللامشروط، فلكيْ يجعل منه
[32] مرّة أخرى شيئاً صوريّاً على صورة فكرةٍ تقابل الكينونةَ. فكلّما حسُنت الطريقة، صارت النتائج أحدّ وأثقبَ. والمتناهيات بالنسبة إلى النظر التأمليّ إنّما هي إشعاعات المركز اللامتناهية، تلك تشعّ منه وهو يتكوّن منها؛ ففي الإشعاعات يكون المركز، وفي المركز توضع الإشعاعات؛ وكلّ تقابلٍ إنّما يصبح منسوخاً في الحدس الترنسندنتاليّ، كما ينتفي فيه كلّ اخْتلاف بين بناء الكون عبر الفاهمة

= قد ساوى فيه بين التفكّر والنظر التأمّليّ، فيراجع ما كتبه في هذا الشأن مراجعة تنتهي إلى تصويب نجزم بأنّ هيغل هو الذي أشار عليه به.

ولأجلها وبين تنظيمه تنظيماً محدوساً ومُظَّهَراً ومستقلاً كـ[طرف] موضوعيّ. إنّما النظر التأمّليّ فعلُ إنتاج الوعي بذلك التهوّي، ولمّا كان التهوّي والواقع في ذلك النظر واحداً، كان ذلك النظر حدساً.

في مصادرات العقل

لقد كان التأليف بين الطرفيْن المتقابليْن اللّذيْن يضعهما التفكّر يقتضي من جهة ما هو أثرُ التفكّر أنْ يكتملَ؛ أمّا من جهة ما هو نقيضةٌ تنتسخُ من نفسها فكان يقتضي دوامَه في الحدس. ولمّا كان لا بدّ أن يُفهَم العلمُ التأمّليُّ كتهوٍّ بين التفكّر والحدس، يستطيع المرء القولَ في هذه الحالة إنّ الحدسَ هو ما يصادرُ عليه التفكّرُ من حيث إنّ نصيب التفكّر الذي هو نقائضيٌّ من جهة ما هو عقليٌّ، يوضَع مفرداً، ومع ذلك يقوم على صلةٍ ضروريّةٍ بالحدس. ولا يمكن الحديث عن وجوب مصادرة على الأفكار؛ فهذه إنّما هي نتاجاتُ العقل، أو بالأحرى العقليُّ الذي يضعه الذهنُ كنتاج؛ فلا بدّ للعقليّ أنْ يُستَنْبَطَ وفقَ مضامينه المتعيِّنة، ولاسيّما انْطلاقاً من تناقض متقابليْن متعيِّنيْن يكوّن التأليفُ بينهما العقليَّ، وهذا الحدسُ الذي يُفعم النقائضيَّ ويحفظه هو وحدَه المصادَر عليه. غير أنّ مثل هذه الفكرةَ المسلَّم بها هي التقدّم (Progreß) إلى ما لا نهاية فيه، خليطٌ من الإمبيريّ والعقليّ؛ فذاك هو حدسُ الزمان وهذا هو نسخٌ لكلّ زمان، وجعْله لانهائيّاً؛ لكنّ الزمان في التقدّم الإمبيريّ لا يصير لامتناهياً من وجهٍ خالصٍ، لأنّه ينبغي أن يقوم الزمان فيه كمتناهٍ، أي كلحظات مقيَّدةٍ، فالتقدّمُ الإمبيريّ إنّما هو لامتناه إمبيريٌّ. أمّا النقيضة الحقّ التي لا تضع المقيَّد واللامقيّدَ متجاوريْن، بل في الوقت نفسه [33] كمُتَهَوِيَّيْن، فلا بدّ بذلك أن تنسخَ في الآن نفسه التقابلَ؛ وما دامت النقيضةُ تصادر على الحدس المتعيِّن للزمان، فلا بدّ للزمان أن يكون في نفس الوقت لحظةً مقيَّدةً للحاضر ولاتقيُّدَ كونِ اللّحظة موضوعةً

خارجَ نفسِها (Außersichgesetztseins)، وبالتالي يكون أزلاً. - ومن العسير أيضاً أن يُطلَب الحدسُ كطرف يقابلُ الفكرةَ، أو بالأحرى النقيضةَ الواجبةَ؛ فالحدسُ الذي يقابلُ الفكرةَ إنّما هو كَيانٌ محدودٌ، لأنّه على التدقيق يصدُّ الفكرةَ؛ وبحقّ ما يكون الحدس ما يصادر عليه العقلُ، لكن لا كمقيَّدٍ، بل من أجل أن تُستَكْمَل أحادية أثر التفكّر، لا ليظلاّ متقابليْن، بل ليكونا واحداً. إنّا نرى بعامّة أنّ أساس هذا الوجه برمّته في فعل المصادرة يرجع إلى أنّ البدء يكون من أحادية التفكّر؛ فهذه الأحادية تقتضي حتّى تُكمل نقصَها، المصادرةَ على المقابِل الذي تصدُّه. لكنّ ماهية العقل تظلّ من هذا الجانب على وضع فاسدٍ، لأنّ العقل يظّهر في هذا الموضع كالذي لا يكتفي بنفسه، بل كالذي يحتاج إلى غيره. لكنْ لمّا يعترف العقلُ نفسَه على الإطلاق، عندئذ تبدأ الفلسفة من حيث يكفّ ذلك النحو الذي يبتدئ بالتفكّر : أي مِنْ تهوّي الفكرة والكينونة؛ فالفلسفة لا تصادر على واحدٍ منهما، لأنّها إنّما تضع في الحال كليهما مع الإطلاقيّة، وإطلاقيّةُ العقل ليست سوى تهوّي الطرفيْن.

في علاقة فعل التفلسف بنسق فلسفيّ مّا

يمكن أن تُلبّى الحاجةُ إلى الفلسفة إذا ما تمّ النفاذُ إلى المبدأ في انْتفاء كلّ تقابل مترسِّخ وإلى صلةِ المحدودِ بالمطلق؛ وهذا الإيفاء بمبدأ التهوّي المطلق إنّما يوجَد بعامّة في فعل التفلسف؛ أمّا [34] المعلومُ فقد يكون وفق مضمونه عرَضيّاً، والانفصاماتُ التي كان يُطلَب إلغاؤُها قد تكون معطاةً وزائلةً، فلا تتحوّل هي نفسُها إلى تأليفاتٍ تنبني من جديد؛ فما كان لمضمون مثل هذا التفلسف أن يمتلكَ بعامّةٍ اتّساقاً داخليّاً ويكوّن جملةً موضوعيّةً من العلم. وليس ذلك التفلسف بالضرورة فعلَ مُمَاحَكَةٍ من جرّاء شتات مضمونه وحده؛ فالمماحكةُ تبدِّد ما تضعه ضمنَ تنوّعٍ عظيمٍ وحسب، ولمّا

يُلقى بها في هذا السيل الجارف فتسبح فيه بلا موقفٍ، ينبغي أن يَمكث الامتداد التامّ لتنوّع الذهن الذي لا موقف له على حالِه؛ أمّا بالنسبة إلى فعل التفلسف الحقّ وإنْ كان على غير اتّساقٍ، ما يوضَعُ إنّما يزول مع ما يقابلُه، ما دام ذلك التفلسفُ لا ينتجُ عينَ ذلك [الطرف] الموضوعِ ضمن مجرّد الارتباط بأطراف محدودةٍ أخرى، بل ضمنَ الصلة بالمَطلق، ومن ثمّة ينسخُه.

لكنْ لمّا كانت تلك الصلةُ التي للمحدود بالمطلق [شيئاً] متنوّعاً، كما تكونُ الأطراف المحدودةُ، كان لا بدّ لفعل التفلسف أن يبدأ بوضع ذلك التنوّع بما هو كذلك على إضافةٍ؛ فلا بدّ أن تنجم الحاجةُ إلى إنتاج جملة من المعرفة ونسقٍ للعلم. بذلك لا يتحرّر تنوّع تلك الصلات من العرَضيّة إلاّ من حيث تحفظ مواضعَها ضمن رباط الجملة الموضوعيّة للمعرفة ويتمّ تحصيلُ اكْتمالها الموضوعيّ. إنّما التفلسف الذي لا ينبني كنسقٍ فَرَقٌ دائمٌ من التقييدات، لا بل هو صراع العقل لأجل الحرّية أكثر من أنْ يعترف نفسَه من وجهٍ خالصٍ، فيصير واثقاً بها وعلى بيّنةٍ منها. إنّ العقل الحرَّ وفعلَه واحدٌ، ونشاطه محضُ بيانٍ لذاته.

يتشكّلُ المطلق في ذلك التنتُّج الذاتيّ للعقل على نحو جملةٍ موضوعيّةٍ هي كلٌّ جامعٌ كفيٌّ بنفسه وتامٌّ في حدّ ذاته، فلا يكون له أسٌّ خارجَه، بل يتأسّس من نفسِه في مبتدئه ووسطه ومنتهاه[36].

---

(36) وليكن منّا على بال أنّ هذا موضعٌ رئيسٌ يفصح هيغل عنده عن حدس تأمّليٍّ جليلٍ هو استباقٌ نظريّ لما ستذهب فيه **دروس** يينا المتعاقبة في المنطق كما **فنومينولوجيا الرّوح**: إنّما المطلق تنتّج ذاتيّ ـ eine Selbstproduktion، أي سيرورة تحقّق لا مجال فيها لأيّ طرف برّانيّ للعقل. لكنْ ذلك يعني بالأساس أنّ هيغل قد خرج بعْدُ بفكرة العقل على زاوية نظريّة المعرفة وشرائطها، لينزل بها إلى **زاوية الإنتاج والتنتّج**، أي زاوية **التاريخ** أين يتقرّر العقل ـ بما هو منزل المطلق ـ شأنَ زمانيةٍ هي التي تقضي بالأمريْن التاليين: 1. أن يكون العقل مجرى نسخ للمتقابلات المترسّخة؛ 2. أن يكون نشاطه بياناً حاقّاً لذاته.

ويظهَّرُ ذلك الكلُّ كنظام قضايا وحدوسات؛ وكلّ ربْط للعقل
[35] بالحدس الذي يناظرُه يكون إذْ يُوَحَّدَان في النظر التأمليّ، بمثابة تهوّي الواعي واللاواعي تهوّياً يحصل لذاته في المطلق وإلى ما لا نهاية فيه؛ لكنّ ذلك الرّبط يكون في الوقت نفسه متناهياً ومحدوداً من حيث يوضَع ضمن الجملة الموضوعيّة، فتخرجُ عليه وجوهُ ربطٍ مغايرةٌ له. فالهويّة الأقلّ انفصاماً ـ وهي التي تكون من وجهٍ موضوعيّ المادّةَ، ومن وجهٍ ذاتيّ الشعورَ (الوعي الذاتيّ) ـ تكون في الوقت نفسه هويّةً متضادّةً إلى ما لا نهاية فيه، ومن ثمّة هويّة نسبيّة؛ ويستكملُ العقلُ بما هو ملكةُ الجملة (من جهة ما هي موضوعيّةٌ) تلك الهويّة بسعيّة [الطرف] المقابل لها، فينتج عبر التأليف بينهما هويّة جديدة تكون هي نفسُها ناقصة أمام العقل، فتتكمَّل بدورها من عين الوجه. أمّا طريقة النسق التي لا ينبغي تسميتها لا بالتأليفيّة ولا بالتحليليّة، فتحصُل من الوجه الأكثر خلوصا لمّا تظّهر كنموّ للعقل نفسه الذي لا يستعيدُ دوماً في داخله صدورَ ظاهرته كازْدواج ـ إذْ عندئذ كان يكون ألغاه وحسب ـ ، بل ينبني عبرَه كهويّة مشروطة بعين ذلك الازدواج، فيقابل من جديد تلك الهويّة النسبيّةَ، حتّى يترسّل النسق فيبلغ الجملةَ الموضوعيّة التامّةَ التي يجمعها العقل بالجملة الذاتيّة المعارِضة، فتصيرَ حدساً للعالم لامتناهياً يكون انتشارُه قد أصاب التهوّيَ الأثرى والأبسطَ.

من الممكن ألاّ يفصح نظرٌ تأمّليٌّ أصليٌّ عن نفسه ضمنَ نسقِه على وجه تامّ، أو ألاّ تتّفق فلسفةُ النسق والنسقَ نفسَه؛ ومن الممكن أيضاً أن يعبّر نسقٌ مّا من الوجه الأكثر تعيُّناً عن نزوعه إلى إلغاء جميع التقابلات، وألاّ يخلُصَ لذاته إلى التهوّي التامّ. وتصير المباينة بين هاتين الزاويتيْن مهمة، وبخاصّة في ما يتعلّق بتقدير الأنساق الفلسفيّةِ. فإذا كانت الحاجةُ التي تحلُّ من نسق مّا محلَّ العمادِ لم تتشكّل تماماً، ورُفعَ مشروطٌ مّا لا يقوم إلاّ على التقابل إلى مصافّ

المطلق، صار النسق بما هو كذلك دُغْمائيّةً، لكنْ يمكن أن يوجد النظر التأمليُّ الصادقُ ضمن الفلسفات الأكثر تنوّعاً التي تتجاحد فيما بينها كدغمائيّاتٍ وضلالاتِ فكرٍ. ولا يكتسب تاريخ الفلسفة قيمةً [36] وأهميّةً إلاّ حين يتمسّك بزاوية النظر تلك[37]؛ وإلاّ لم يصبْ تاريخَ العقل الواحد والأزليّ الذي يعرض في أشكال متنوّعةٍ إلى غير نهايةٍ؛ بل لن يصيب سوى قَصّ الأحداث العرضيّة للفكر الإنسانيّ والآراء العريّة من المعنى التي يُحَمِّلُ العقلُ عبأَها، وما هي بعبء إلاّ عند مَن لم يعترفْ فيها العقليَّ، فقلبَها ومسخَها.

فالنظرُ التأمليُّ الصدوقُ الذي لم يخلصْ مع ذلك إلى انْبنائه التامّ ضمن النسق، إنّما يبدأ بالضرورة من التهوّي المطلق؛ أمّا انْفصام عين التهوّي إلى ذاتيٍّ وموضوعيٍّ فهو فعل إنتاج خاصّ بالمطلق. وعليه فالمبدأ الأساسيّ ترنسندنتاليٌّ تماماً، ولا يوجَد من زاويته تضادٌّ مطلق بين الذاتيّ والموضوعيّ. لكنّ ظهورَ المطلقِ يكون مع ذلك تضادّاً؛ فالمطلق لا يكون في ظهورِه؛ وهما في حدّ ذاتيْهما متضادّان. فليس الظهور تهويّاً. وذلك التضادّ لا يمكن أن يُنسَخ من وجهٍ ترنسندنتاليٍّ، أي كما لو لم يكُ ثمّة تضادّ في حدّ ذاته؛ فعندئذٍ لا يكون الظهور إلاّ منفيّاً، مع أنّه يجب في الوقت نفسه أن يكونَ؛ وقد يعني هذا أنّ المطلق في ظهورِه كان يكون خرج على نفسِه. إذاً لا بدّ للمطلق أن يستوضعَ نفسَه في الظهور، أي ألاّ ينفيَ هذا الظهور، بل أن يُقيمَه حدَّ التهوّي. أمّا التهوّي الكاذب فيتمثّل في العلاقة السببيّة بين المطلق وظهورِه، لأنّ التضادّ المطلق هو الذي يحلّ من هذه العلاقة محلّ الأسّ؛ وفيها يدوم المتضادّان كلاهما، لكنْ على منزليتيْن مختلفتيْن؛ فأمّا التوحيد [بينهما] فيكون قسراً،

(37) يعني زاوية النظر التأمّليّ الصادق ـ die whare Spekulation التي توجد في أكثر الفلسفات تنوّعاً وتجاحداً.

فيُخضِع أحدُهما الآخَر؛ أحدهما يرأس والآخر مرؤوسٌ؛ وأمّا الوحدةُ فلا تحصَّل إلاّ في هويّة نسبيّةٍ، والتهوّي الذي ينبغي أن يكون مطلقاً، إنّما يكون ناقصاً؛ فيصير النسق إلى دُغْمائيّةٍ ـ إمّا إلى واقعيّة تضع الموضوعيّة بإطلاق، وإمّا إلى مثاليّة تضع الذاتية [37] بإطلاق، فيصير ضدَّ فلسفتِه، حتّى لو صدرت الواقعيّة كما المثاليّة عن نظر تأمليّ صادقٍ، فذلك أمرٌ مظنونٌ فيه في تلك وهذه.

إنّ الدغمائيّةَ الخالصة التي هي دغمائيّةُ الفلسفةِ، تظلّ بدورها وطبقاً لمنزعها محايثةً للتضادّ؛ أمّا الذي يرأسُهَا كمبدأ أساسيّ فهو العلاقة السببيّة على صورتها الأتمّ التي تفيدُ التفاعلَ، فعل العقليّ في الحسيّ أو الحسّيّ في العقليّ. لكنّ تلك العلاقة لا تؤدّي في الواقعيّة والمثالية المتّسقتيْن سوى دورٍ تابعٍ، وإنْ بدتْ أيضاً على أنّها علاقةٌ ترأسٍ، فتوضع الذات في تلك كنتاجٍ للموضوع، والموضوعُ في هذه كنتاجٍ للذات؛ لكنّ العلاقة السببيّة تكون وفق ماهيّتها قد نُسِخَتْ ما كان فعلُ الإنتاج إنتاجاً مطلقاً، والنتاجُ نتاجاً مطلقاً، أي ما لم يكُ للنِتاج من قوام إلاّ ضمن فعلِ الإنتاج، فلا يوضَع كالقائم برأسه يتقدّم الإنتاجَ ويكون في حلٍّ منه، كما هي الحال في العلاقة السببيّة المحض بما هي المبدأ الصوريّ للدغمائيّةِ؛ ففي الدغمائيّة يوضَع طرفٌ مّا عبر أ، هو في الآن نفسه غيرُ موضوع عبر أ، فـ: أ هي إذاً بإطلاق ذاتٌ وحسب، وأ = أ ليست سوى مطابقة الذهن. وحين تستخدم الفلسفة هي أيضاً ضمن أغراضها الترنسندنتاليّةِ العلاقةَ السببيّةَ، فإنّ ب التي تظّهر متضادّةً مع الذات، إنّما تكون بحسب كونها ـ المتضادّ (seinem Entgegengesetztsein nach) مجرّدَ إمكانٍ، وتظلّ إمكاناً بإطلاق، أي أنّها عرَضٌ وحسب؛ أمّا العلاقة الحقّ التي للنظر التأمّليّ، أعني علاقة الجوهريّة، فهي التي تكوّن تحت ظاهر العلاقة السببيّة المبدأَ الترنسندنتاليّ. ويمكن التعبير عن ذلك من وجه صوريّ على النحو التالي: الدغمائيّة الحقّ تقرّ بالمبدأين الرئيسيْن

كليهما، أ = أ وأ = ب، لكنّهما يظلاّن على نقيضتِهما متجاورَيْن وغيرَ مؤتَلفيْن؛ إنّها لا تقرّ بأنْ في ذلك تكمنُ نقيضةٌ، ولهذه العلّة لا تقرّ بوجوب نسخ دوام المتقابليْن؛ فالمرور من الواحد إلى الآخر بمعيّة العلاقة السببيّة هو التأليف الوحيد الممكن الذي يتيسّر لها. أمّا إذا غضضنا الطرْفَ الآن عن ذلك الذي تختلف به الفلسفة الترنسندنتاليّةُ شديداً عن الدغمائية، فإنّه بوسع تلك الفلسفة من حيث [38] تنبني نسقاً أن تمرّ إلى الدغمائيّة، ولا سيّما متى تلغي صلاحيّةَ كلّ علاقة سببيّة واقعيّةٍ من حيث لا يوجَد إلاّ التهوّي المطلق الذي ينتسخُ فيه كلّ فرْقٍ ودوامٍ للمتضادّات، لكنْ من حيث أنّ الظهور في الآن نفسه يدوم، فينبغي إذّاك أن تمْثُل علاقةٌ للمطلق بالظهور تغايرُ تلك التي تفيدُ انتفاء الظهور، تقحِم تلك الفلسفةُ العلاقةَ السببيّةَ، وتجعل من الظهور تابعةً، إذاً لا تضع الحدسَ الترنسندنتاليَّ إلاّ من وجهٍ ذاتيّ، لا من وجه موضوعيٍّ، أو أنّها لا تضع التهوّي في الظهورِ. أ = أ وأ = ب يظلاّن كلاهما بلا شرطٍ؛ فلا **ينبغي** أن يصلح إلاّ [مبدأ] أ = أ؛ لكن ذلك يعني أنّ تهوّيَهما لا يُعرَضُ ضمن ربطِهما الصادق الذي لا يكون مجرّد مطلوبٍ واجبٍ (bloßes Sollen). كذلك تكون في نسق فيشته أنا = أنا المطلقَ؛ وتُدخل الجملةُ التي للعقل على ذلك القضيّةَ الثانيَةَ التي تضع لا ـ أنا؛ وما يمْثُلُ في تلك النقيضة لفعل الوضع ليس تمام القضيّتيْن وحسب، بل يصادَر فيه أيضاً على التأليف بينهما. لكنْ يظلّ التقابل قائماً في ذلك التأليف؛ فلا ينبغي أن يُنفى الطرفان معاً، أنا كما لا ـ أنا، بل ينبغي أن تدوم إحدى القضيّتيْن، فتكون على درجَة أرفع من الأخرى؛ ويقتضي النظر التأمّليّ الذي للنسق نسخَ المتقابليْن، لكنّ النسقَ نفسَه لا ينسخُهما؛ فليس التأليف المطلق الذي يبلغُه النسق أنا = أنا، بل أنا **ينبغي** أن تعدل أنا؛ فإذا كان المطلق تأسّس بالنسبة إلى زاوية النظر الترنسندنتاليِّ، فهو لم يتأسّسْ بالنسبة إلى زاوية الظهور، [ومن

ثمّ] ما زالت الزاويتان تتناقضان؛ ولمّا لم يكن التهوّي قد وُضع في الوقت نفسه ضمن الظهور، أو لم يكن التهوّي قد مرّ تماماً إلى الموضوعيّة، فالترنسندتاليّةُ (Transzendentalität) نفسُها إنّما تظلّ طرفاً متضاداً [هو] الذاتيّ، ويمكن القول أيضاً إنّ الظهور لم يُنفَ تماماً.

إنّ الغرضَ من العرْض اللاحق لنسق فيشته أن نحاول إيضاح أنّ الوعي المحض الذي يُقدَّم ضمن النسق على أنّه تهوّ مطلق بين الذات والموضوع إنّما هو مطابقةٌ ذاتيّةٌ بين الذات والموضوع؛ وسيسلك ذلك العرض نهج التدليل على أنّ الأنا، بما هو مبدأ

[39] النسق، إنّما هو ذاتٌ ـ موضوعٌ ذاتيّةٌ، في الحال كما في ضرب اسْتنباط الطبيعة، وبخاصّة في علاقات المطابقة ضمن العلوم الجزئيّة للأخلاق والحقّ الطبيعيّ وفي علاقة النسق بأكمله بالإستيطقيّ.

والبيّنْ ممّا سيلحق أنّ القول في ذلك العرض سيتعلّق أوّلا بتلك الفلسفة من جهة ما هي نسقٌ، لا بالتنبيه على ما يجعل منه النظرَ التأمّليّ الأكثر تجذّراً وعمقاً وتفلسفاً أصيلاً ما أعجبَه في الزمان الذي ظهر فيه، وهو الزمان الذي لم يكن فيه بوسْع الفلسفة الكَنْتيّةِ أنْ تحثّ العقل على المفهوم الصدوق للنظر التأمليّ بعد أنْ تُرِكَ وأُهمِلَ.

عرضُ نسق فيشته

إنّما عمادُ **نسق فيشته** الحدسُ الترنسندنتاليُّ، فعلُ التفكير المحض الذي للذات، الوعي الذاتيّ المحض، أنا = أنا؛ والمطلق إنّما هو ذاتٌ ـ موضوعٌ(38)، والأنا إنّما هو هذه المطابقة بين الذات والموضوع.

---

(38) Subjekt-Objekt: ذلك هو رأس الأمر في تفحّص هيغل لصياغة المطلق منذ مثاليّة فيشته: لم تعدْ هذه الصياغة تجري مجرى الوقوف على أحد طرفيْ هذا المركّب المصدريّ (إمّا الذاتيّ وإمّا الموضوعيّ، كما يفعل الذهن عادة)، بل صار التفكير في المطلق يتعقّب ضبط وجوه الربط القائمة بينهما من جهة ما هو ربطُ تهوّ. فأمّا مثاليّة فيشته فتنحو بذلك الربط منحى ذات ـ موضوع ذاتيّة، وأمّا شلّنغ فسيقيّد عين الربط على معنى موضوعيّ بحتٍ =

في الوعي المشترك يحصُل الأنا ضمن تقابلٍ؛ أمّا الفلسفة فينبغي أن توضّح ذلك التقابل بإزاء موضوع مّا؛ وإيضاحُها لذلك يعني تفسير كونه مشروطاً بمغايرٍ، وإذاً التدليلَ عليه من جهة ما هو ظهورٌ. وإذا تمّ التدليل في صدد الوعي الإمبيريِّ أنّه يتأسّس تماماً ضمن الوعي المحض، وأنّه ليس مشروطاً من وجه بسيطٍ بعين الوعي، فإنّ تقابلَه يكون بذلك قد نُسِخَ، إذا كان قد تمّ التفسير من وجه مغايرٍ، أي إذا لم يقف الأمر على الإشارة إلى مجرّد مطابقة جزئيّةٍ بين الوعي المحض والوعي الإمبيريّ. فالمطابقة تكون جزئيّة وحسب متى يتبقّى من الوعي الإمبيريِّ جانبٌ مّا لا يعيّن به الوعي المحضُ الوعيَ الإمبيريَّ، بل كان يكون من خلاله غيرَ مشروطٍ؛ ولمّا كان الوعي المحض والوعي الإمبيريُّ يهلاّن كالطرفيْن الوحيديْن للتقابل الأعلى، كان يكون الوعي المحض نفسُه متعيّناً [40] ومشروطاً بالإمبيريّ، لو كان هذا الأخير غيرَ مشروطٍ. أمّا العلاقة بينهما فكانت تكون من هذا الوجه مبادلةً تتضمّن تبادلَ التعيين وكونهما متعيّنيْن (Bestimmtsein)، لكنّها تفترض تقابلاً مطلقاً بين الطرفيْن اللابثيْن في المبادلة، وعليه تفترض أنّ رفعَ الانفصام إلى تهوٍّ مطلقٍ مُحالٌ.

أمّا الفيلسوف فينشأ لديه ذلك الوعيُ الذاتيّ الخالصُ من حيث يتجرّد في فعل تفكيره من كلّ طرف أجنبيّ لا يكون أنا، ولا يحتفظُ إلاّ بصلة الذات والموضوع؛ فالذات والموضوعُ يكونان في الحدس الإمبيريّ متقابليْن، والفيلسوف يُلِمُّ بالنشاط [القائم في] فعل

= (ذات ـ موضوع موضوعيّة). لكنّ سيلوّح هيغل في غضون بيان ما يفضل به منحى شلّنغ منحى فيشته بأوّليّات التهوّي **الديالكطيقيّ** الذي يخرج على الذات ـ الموضوع الذاتيّة كما على الذات ـ الموضوع الموضوعيّة.

الحدْس، فيحدس فعلَ الحدس، وبذلك يفهمُه بوصفه تهوّياً مّا. حدسُ فعلِ الحدسِ ذاك هو من ناحيةٍ تفكّرٌ فلسفيٌّ يتعارض مع التفكّر المشترك كما يقابل بالجملة الوعيَ الإمبيريَّ الذي لم يرتفعْ ولم يتعدّ نفسَه ومتقابلاتِه؛ وذلك الحدس الترنسندنتاليُّ هو من ناحية أخرى وفي الوقت نفسه غرضُ التفكّر الفلسفيِّ، المطلقُ، التهوّي الأصلانيُّ؛ والفيلسوف إنّما يكون ترقّى ضمن الحرّية وارتفع إلى زاوية المطلق.

مذّاك تصبحُ مهمّة الفيلسوف أنْ ينسخَ ظاهرَ التقابل بين الوعي الترنسندنتاليّ والوعي الإمبيريِّ؛ وذلك إنّما يحدث بعامّة من حيث يُستنبطُ الثاني من الأوّل. وليس يمكن بالضرورة أن يكون ذلك الاستنباطُ مروراً إلى [طرفٍ] أجنبيّ؛ فالفلسفة الترنسندنتاليّةُ إنّما تلتمسْ تأسيس الوعي الإمبيريِّ لا انطلاقاً من مبدأ يوجد خارجَه، بل من مبدأ محايثٍ، بوصفه صدوراً فعّالاً أو تنتّجاً ذاتيّاً للمبدأ؛ فلا يحصلُ أمرٌ في الوعي الإمبيريِّ لا يتأسّس انطلاقاً من الوعي الذاتيِّ المحض، بقدر ما لا يختلف الوعي المحض من حيث الماهيّة عن الوعي الإمبيريّ. فاخْتلاف الصورة بين كليهما يكمنُ مباشرة في أنّ ما يظْهَرُ في الوعي الإمبيريِّ كموضوع يقابل الذاتَ، إنّما يوضَع في حدس ذلك الحدس الإمبيريِّ كمتهوٍّ، ومن ثمّة يُستكمَل الوعي [41] الإمبيريُّ بواسطة ما يكوّن ماهيّتَه، لكنّه لا يمتلك وعيا بذلك.

يمكن التعبير أيضاً عن المهمّة على النحو التالي: ينبغي بواسطة الفلسفة أن يُنسَخ الوعيُ المحضُ من جهة ما هو مفهومٌ. فالحدس العقليُّ، [أي] فعل التفكير المحض الذي للذات، إنّما يظْهَر في مقابلته للوعي الإمبيريِّ كمفهوم، ولا سيّما كتجرُّدٍ من كلّ مُتنوِّع ولاتساوٍ بين الذات والموضوع. فلا ريب أنّ ذلك الحدس نشاطٌ خارقٌ وفعلٌ، بل فعلُ حدسٍ، ولا يمْثُل إلاّ ضمن النشاط الذاتيّ

الحرّ الذي يُنتجُه؛ هذا الفعل الذي يبرأ من كلّ إمبيريٍّ ومتنوّع ومتضادٍّ، فيرتقي إلى وحدة التفكير، أنا = أنا، وتهوّي الذاتَ والموضوع، إنّما يلقى تضادّاً مّا في أفعال أخرى، ويقبل من هذا الوجه تعيينَه كمفهوم، فيشترك مع الأفعال المقابِلة له في دائرة أرفع، هي بعامّة دائرة فعلِ التفكير؛ ثمّة كذلك خارجَ فعل التفكير الذي للذات فعلُ تفكيرٍ مغايرٌ، وخارج الوعي بالذات وعيٌ إمبيريٌّ متنوّعٌ، وخارج الأنا كموضوع موضوعاتٌ متنوّعةٌ للوعي. فالفعل الذي للوعي بالذات إنّما يتميّز من كلِّ وعيٍ آخر بالضبط من حيث يعدِلُ موضوعُه الذاتَ؛ من هذا الوجه يقابل أنا=أنا عالَماً موضوعيّاً لامتناهياً.

على ذلك النحو لم تنشأْ أيُّ معرفة فلسفيّة عبر الحدس الترنسندنتاليّ، بل على العكس، إذا استبدّ التفكّرُ بذلك الحدس وقابله بحدسٍ مغايرٍ ورسّخ ذلك التقابلَ، فما من معرفة فلسفيّة تكون ممكنةً. أمّا ذلك الفعل المطلق الذي للنشاط الذاتيّ الحرّ فهو شرطُ المعرفة الفلسفية، لكنّه ليس بعدُ الفلسفةَ ذاتَها؛ فالجملة الموضوعيّة للمعرفة الإمبيريّة توضَع عبر الفلسفة مساويةً للوعي الذاتيّ المحض؛ إذّاك يُنسَخ هذا الأخير تماماً كمفهوم أو متضادٍّ، ومعه تُنسخ تلك الأولى؛ ويتمّ إقرار أنْ ليس ثمّة بعامّةٍ إلاّ الوعي المحض، وأنّ أنا = أنا هو المطلق؛ فما كان كلّ وعي إمبيريّ ليكون سوى نتاج صرفٍ لـ أنا = أنا؛ بذلك كان يكون الوعي الإمبيريُّ قد فُنِّدَ بإطلاق من حيث [42]
كان ينبغي أن ينطوي أو يتخلّله ازدواجٌ مطلقٌ، فكان يكون حصل فيه وضعُ كونٍ ما هو بكونٍ موضوع للأنا ولأجل الأنا وبمعيّة الأنا؛ كلّ شيء كان يكون قد وُضع مع فعل الوضع الذاتيّ الذي للأنا، وما خرجَ على ذلك فهو عدمٌ؛ فالمطابقة بين الوعي المحض والوعي الإمبيريّ ليست تجريداً لكونهما متضادّين في الأصل، بل تضادُّهما

هو الذي يكون على العكس تجريداً لتطابقهما الأصليّ.

بذلك يوضَع الحدس العقليُّ مساوياً للكلّ، فإنّما هو الجملةُ؛ وكونُ كلّ وعيٍ إمبيريّ مطابقاً للوعي المحض إنّما هو **المعرفة**؛ أمّا الفلسفةُ التي تعلمُ ذلك الكونَ المطابِقَ فإنّما هي علم المعرفة؛ وينبغي عليها أن تُبَيِّنَ تنوّعَ الوعي الإمبيريّ كمطابقٍ للوعي المحض عبر الفعلِ والنموّ الحاقّ للموضوعيّ انطلاقاً من الأنا، وتصفَ جملةَ الوعي الإمبيريّ بما هي الجملةُ الموضوعيّةُ للوعي بالذات؛ فتنوّع المعرفة بأكمله يعطى لها في أنا = أنا. أمّا بالنسبة إلى التفكّر البسيط فهذا الاستنباط يظّهر له كابْتداءٍ متناقضٍ، أعني اشتقاق التنوّع من الوحدة والازْدواج من المطابقة الخالصة؛ لكنّ تطابق الأنا = أنا ليس مطابقة **خالصة**، أي ليس هو بمطابقة نجمتْ عبر فعل التجريد الذي للتفكّر؛ فإذا فهم التفكّرْ أنا = أنا كوحدة، لا بدّ له أن يفهمها في الوقت ذاته كازْدواجٍ (Zweiheit) أيضاً؛ فأنا = أنا هي في نفس الآن مطابقة ومضاعفةٌ (Duplizität)؛ ثمّة تضادٌّ في أنا = أنا؛ فمرّةً تكون أنا ذاتاً، ومرّة أخرى موضوعاً، لكنّ ما يتضادّ مع الأنا إنّما هو في كلّ مرّة أنا؛ فالمتضادّان متهوّيان. لهذه العلّة لا يمكن أن يُعدَّ الوعي الإمبيريُّ كفعل خروج من (als Herausgehen aus...) الوعي المحض؛ وبحقٍّ ما كان يكون وفق هذا الرأي علمُ المعرفة الذي يصدرُ عن الوعي المحض أمراً باطلاً؛ فالتجريد الذي ذُكر أعلاه حيث يُفرِدُ التفكّرُ فعلَ التقابل الذي له هو الذي يقوم مقام الأسّ من الرأي الذي يخال أنّنا كنّا نكون في الوعي الإمبيريّ خرجنا من الوعي المحض. إنّ التفكّر من جهة ما هو ذهنٌ يعجز في ذاته ولذاته عن
[43] الإحاطة بالحدس الترنسندنتاليّ؛ وإذا نفذَ العقلُ إلى اعتراف الذات ذاتَها (zur Selbsterkennung)، يقلب التفكّر أين يتمكّن من ذلك، العقليَّ أيضاً إلى متضادّ.

لقد وصفنا إلى الآن الجانب الترنسندنتاليّ للنسق على خلوصِه، حيث لا يكون للتفكّر سلطانٌ، بل حيث تُضبَطُ مهمّةُ الفلسفة وتوصَف عبر العقل. أمّا الجانب الآخر حيث يرأس التفكّرُ فيمسي تحصيلُه - من جرّاء ذلك الجانب الترنسندنتاليّ الصدوقِ - أعسرَ من حيث مبتدأه بقدر ما يعسر الإمساك به بعامّة، لأنّ الانكفاء على الجانب الترنسندنتاليّ يظلّ دائما بالنسبة إلى الذهنيّ - حيث يكون التفكّر قد قلَب العقليَّ - أمراً مفتوحاً. لذلك ينبغي إيضاحُ أنّ زاويتيْ النظر كلتيْهما، أعني زاوية النظر التأمّليّ وزاوية التفكّر إنّما تنتميان بالجوهر إلى ذلك النسق، وأنّ الثانية لا تحتلّ منزلةً مضافةً، بل كلتاهما تحتلّان مركز النسق، وتجبان بإطلاق من دون أن تتّحدا[39]. - أو بعبارة أخرى : أنا = أنا هي مبدأ مطلق للنظر التأمّليّ، لكنّ النسقَ لا يشرح هذه المطابقة؛ فالأنا الموضوعيُّ لا يعدل الأنا الذاتيّ؛ وكلاهما يظلّ متضاداً بإطلاق؛ والأنا لا يجد نفسَه في ظاهرتِه أو فعلِ وضعِه؛ ولا بدّ له حتّى يجد نفسه كأنا أن يقوّض ظاهرتَه؛ فماهيّةَ الأنا لا توافق فعلَ وضعِه، ذلك أنّ **الأنا لا يتصيّر لنفسِه موضوعياً**.

لقد اصْطفى فيشته في فقه العلم صورة القضايا الرئيسة لعرْض مبدأِ نسقِه، وهي الصورة التي كان أعلاه[40] غرض القول في أنّها غير ملائمة (Unbequemlichkcit)؛ فأمّا القضيّة الرئيسة الأولى فهي

(39) تلك هي خلاصةُ تفهّم هيغل لمثاليّة فيشته : فهذه المثاليّةُ تتنازعها في تقدير هيغل زاويتا نظر تحتلّان من النسق منزلة المركز، زاوية صدوق تكون بفضلها نظراً تأمّليّاً صدوقاً لا زيغ فيه، وزاوية نظر ثانية يتأكّد عندها عينُ النسق تفكّراً ذهنيّاً يقلب العقليّ ويحطّه إلى طرف ذهنيّ يثبُت على تقابل الذاتيّ والموضوعيّ من حيث يضيف هذا إلى ذاك إضافةَ تجريدٍ، لا إضافة توسيطٍ حاقّ لا يأتيها إلاّ العقل التأمّليّ.

(40) انظر الفقرة الخاصّة ببيان مبدأ فلسفة مّا يكون في شكل قضيّة أساسيّة مطلقة، انظر ص 140-147 من هذا الكتاب.

فعل الوضع الذاتيّ المطلق الذي للأنا، الأنا من جهة ما هو فعلُ وضعٍ لامتناه؛ وأمّا الثانية فهي فعل المقابلة المطلق، أو وضع لاأنا لامتناهٍ؛ وأمّا الثالثة فهي التوحيد المطلق بين القضيّتين الأوليين من خلال الفصم (Teilen) المطلق إلى أنا ولاأنا، وتقسيم (Verteilen) الدائرة اللامتناهية إلى أنا يتجزّأ ولاأنا يتجزّأ. هذه القضايا الرئيسة المطلقة إنّما تعرض ثلاثة أفعال مطلقة للأنا. وما يتبع في الحال كثرةَ الأفعال المطلقة تلك هو أنّ تلك الأفعال والقضايا الرئيسة نسبيّةٌ
[44] وحسب، أو أنّها من حيث تدخل في تأسيس جملة الوعي ليست إلاّ عوامل فكريّةً. أنا = أنا لا تدلّ من حيث تتنزّل في تضادّ مع الأفعال الأخرى إلاّ على الوعي بالذات المحض ما دام يقابل الوعي بالذات الإمبيريّ؛ فإنّما هو من هذا الوجه مشروطٌ بالتجرّد من هذا الإمبيريّ، وبقدر ما تكون القضيّة الرئيسة الثانية والثالثة مشروطتيْن، تكون القضيّة الرئيسة الأولى أيضاً؛ وبحقّ ما تدلّ كثرة الأفعال المطلقة على ذلك في الحال حتّى إذا جُهِل مضمونُها تماماً. ولا شيء يُلزم بفهم أنا = أنا، أعني فعل الوضع الذاتيّ المطلق، كمشروطٍ، بل قد كنّا رأيناه أعلاه بالعكس على دلالته الترنسندنتاليّة كمطابقة مطلقة[41] (لا كمطابقةِ ذهنٍ وحسب)؛ لكن على هذه الصورة حيث تُعرَضُ أنا = أنا **كواحدة** من بين قضايا رئيسة كثيرةٍ، لا تكون لها من دلالة سوى دلالة الوعي بالذات المحض الذي يقابل الوعي بالذات الإمبيريَّ، أو دلالة التفكّر الفلسفيّ الذي يقابل الرأي المشترَك.

لكنّ تلك العوامل الفكريّة التي هي فعل الوضع الخالص وفعل التقابل الخالص، لا يمكن أن توضع إلاّ مسخّرةً للتفكّر الفلسفيّ

(41) انظر ص 153 من هذا الكتاب.

الذي حتّى إذا كان صدر عن المطابقة الأصليّة بغية وصف الماهيّة الصادقة لتلك المطابقة، فإنّما يبدأ من بيان متضادّات بإطلاق ويربط بينها ليسوقها إلى النقيضة، فذلك هو الوجه الوحيد الذي للتفكّر في عرض المطلق، حتّى يطرحَ في الآن نفسه المطابقةَ المطلقةَ من دائرة المفاهيم، ويبنيَها لا بما هي مطابقةٌ مجرَّدة من الذات والموضوع، بل كمطابقة الذات والموضوع. فلا يمكن أن تدرَك هذه المطابقة من حيث أنّ فعل الوضع الخالص وفعل المقابلة الخالص يكونان نشاطيْن لعين الأنا الواحد؛ إذْ مثل هذه المطابقة ما كانت لتكون البتّة ترنسندنتاليّةً، بل مطابقة متعالية؛ وما كان ليكون بدٌّ من أن يلبث تناقضٌ بين المتضادّات، فكان يكون التوحيد بين ذينك النشاطيْن قد رُدَّ إلى توحيد ضمن المفهوم العامّ للنشاط. فالأمر يقتضي توحيداً ترنسندنتاليّاً يُنسَخُ فيه تناقضُ النشاطيْن نفسهما، فيُقامُ انْطلاقاً من العوامل الفكريّة تأليفٌ صادقٌ يكون في الوقت نفسه فكريّاً وواقعيّاً[42]. ذاك هو ما يحصل عن القضيّة الرئيسة الثالثة : الأنا يقابل [45] ضمن الأنا الأنا الذي يتجزّأ بلاأنا يتجزّأ؛ فالدائرة الموضوعيّة اللامتناهية، المقابِلُ، ما هي بأنا مطلق ولا بلاأنا مطلق، بل تحيطُ بالأطراف المتقابلة، وتفعمُها العوامل المتضادّةُ من حيث تجد نفسَها ضمن الإضافة التي مفادها أنّه كلّما وُضِع طرفٌ لم يوضع الآخر، وكلّما ارتقى طرفٌ سقط الآخرُ.

لكنّ الأنا الموضوعيّ لا يعدل في ذلك التأليف الأنا الذاتيّ؛ فـ[الأنا] الذاتيُّ هو أنا؛ أمّا الموضوعيُّ فهو أنا + لا أنا. فلا يعرضُ فيه التهوّي الأصلانيُّ؛ ويظلّ الوعي المحض أنا = أنا والوعيُ

(42) انظر الباب I، § 3، (ب)، ص 107 ـ 109؛ و (ج)، ص 109 ـ 110 من:
Fichte, *Fichtes Werke*, Bd. 1: *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre* (1794).

الإمبيريُّ أنا = أنا + لاأنا بكلّ أشكاله متقابليْن. ونقص ذلك التأليف الذي تقوله القضيّة الرئيسةُ الثالثةَ إنّما يجب عن كون فعليْ القضيّة الرئيسة الأولى والثانية يظلّان نشاطيْن متقابليْن بإطلاق؛ أو بمعنى آخر: يظلّ كلّ تأليف في الأساس محالاً؛ مذّاك لا يصير التأليف ممكناً إلاّ من حيث يوضَع نشاطًا فعلِ الوضع الذاتيّ وفعلِ التقابل كعوامل فكريّةٍ. ولا ريب أنّ الأمر في حدّ ذاته يبدو متناقضاً متى تُعالَجُ أنشطةٌ لا ينبغي البتّة أن تكون مفاهيم، على أنّها مجرّد عوامل فكريّةٌ؛ فلا فرْق يحصل في ذاته ولا أيضاً بالنسبة إلى نسقٍ مبدأه المطابقةُ، في التعبير عن الأنا واللاأنا، الذاتيّ والموضوعيّ، اللّذيْن ينبغي توحيدهما، كنشاطيْن ـ هما فعل الوضع وفعل التقابل، أو كنتاجيْن ـ هما الأنا واللاأنا الموضوعيّان. إنّ طابعهما الذي يتمثّل في كونهما متضادّيْن بإطلاق يجعل منهما مجرّد طرفٍ فكريٍّ على الإطلاق، وفيشته إنّما يقرّ بهذا الطبع المثاليّ الخالص[43] الذي للطرفيْن؛ فالمتقابلان يكونان عنده **قبل** التأليف مغايريْن تماماً لما يكونان عليه **بعده**؛ فهما **قبل** التأليف مجرّد متقابليْن، لا أكثر؛ أحدهما يكون ما لا يكون الآخرُ، والآخر ما لا يكون الأوّل؛ مجرّد فكرةٍ تعرى من كلّ واقع، ومع ذلك لا تزال فكرةً للواقع البسيط؛

---

(43) المصدر نفسه، الباب II (في عماد المعرفة النظريّة)، ص 224 ـ 225: «المتقابلان في الحالتيْن ذاتيّ وموضوعيّ؛ لكنّهما يكونان كذلك في النفوس البشريّة **قبل** التأليف على نحو مغاير تماماً لما يكونان **بعد** التأليف. فهما **قبل** التأليف مجرّد متقابليْن لا غير؛ أحدهما يكون ما لا يكون الآخر، والآخر يكون ما لا يكون الأوّل؛ فهما يظهران مجرّد علاقة لا أكثر. إنّهما شيء مّا سلبيٌّ، وليسا البتّة بإيجابيّ. (...) إنّهما مجرّد أفكار لا واقع لها، بل فكرة علاقةٍ وحسب وكما يهلّ أحدُهما، يُنفى الآخرُ، لكن لمّا كان بوسع أحدهما أن يهلّ ضمن محمولات ضدّ الآخر، وبذلك يهلّ مفهومُ الآخر مع مفهومه وينفيه، لم يكنْ بإمكان ذلك الطرفَ نفسه أن يهلّ. وبذلك فلا شيء يمثُل، ولا شيء البتّة يمكنه أن يمثُل؛ ووعيُنا لا يصير مفعماً، فلا شيء يمثُل فيه (...). أمّا بعد التأليف فالمتقابلان يكوّنان شيئاً مّا يُدرَك ويُحفَظ في الوعي، فيُفعِم في ذات الآن الوعيَ (فإنّما يكونان لأجل التفكّر...)».

وكما يهلّ طرفٌ منهما، ينتفي الآخرُ، لكنْ لمّا لم يكن بوسع ذلك الطرف أن يهلّ إلاّ ضمن محمولٍ ضدٍّ للآخر، وبذلك يهلّ مفهومُه في الآن نفسه مع مفهوم الآخر الذي ينفيه، لم يمكن ذلك الطرف [46] نفسَه أن يهلَّ. بذلك لا شيء يمْثُل؛ فلم يكن ثمّة إلاّ وهمُ مخيّلةٍ حسَنٌ (wohltätige) كان تسلّل خفيةً، فوضع حاملاً من تحت هذيْك المتقابليْن البسيطيْن، وجعل من التفكير فيهما أمراً ممكناً. وما يحصل عن مثاليّة العامليْن المتقابليْن هو أنّهما لا شيء إلاّ ضمنَ نشاط التأليفِ، وأنّ كونَهما متقابليْن كما النشاط نفسَه لا يوضعان إلاّ من خلاله، وأنّ تقابل العامليْن يُستخدَم ويسخَّرُ للبناء الفلسفيّ حتّى تُذهَنَ قدرةُ الرّبط المؤلِّف؛ فملكة المخيّلة المُنتِجةُ كانت تكون المطابَقة المطلقة نفسَها، متصوّرةً بما هي نشاطٌ لا يضع المتقابليْن كمحدِّديْن إلاّ من حيث يضع في الوقت نفسه النتاجَ والحدَّ؛ أمّا كونُ المخيّلة المُنتِجة تظْهَر كقدرةِ تأليفٍ مشروطةٍ بالمتقابليْن، فذلك ما كان ليصلح إلاّ عند زاوية نظر التفكّر الذي يبدأ من المتقابليْن ويفهمُ الحدسَ على أنّه توحيدٌ لعيْن المتقابليْن وحسب؛ لكن كان يكون في نفس الآن من اللازم حتّى يصف التفكّر الفلسفيّ تلك الرؤية بأنّها ذاتيّةٌ وتنتمي إلى التفكّر، أنْ يستصلح زاوية النظر الترنسندنتاليّةَ، فلا يعترف في هذيك النشاطيْن المطلقيْن المتقابليْن شيئاً سوى عامليْن مثاليّيْن ومطابقتيْن نسبيّتيْن بالنظر إلى المطابقة المطلقة أين يكون الوعي الإمبيريُّ قد نُسِخ بقدر ما يكون عكسُه، أعني الوعي المحض الذي يكون له بما هو تجريد من ذلك الإمبيريِّ ضدٌّ فيه، قد نُسخَ أيضاً. على هذا المعنى وحده يكون الأنا المركزَ الترنسندنتاليَّ لكلا النشاطيْن المتقابليْن، وسيّانيّاً حيال كليهما؛ فلا دلالة لتقابلِهما المطلق إلاّ بالإضافة إلى مثاليّتِهما.

بيد أنّ نقص الرّبط المؤلِّف الذي عبارتُه في القضيّة الرئيسة

الثالثة حيث يكون الأنا الموضوعيُّ أنا + لاأنا، إنّما ينبّه في حدّ ذاته على الاشتباه في أنّ النشاطيْن المتقابليْن ما كان ينبغي أنْ يجريا مجرى مجرّد مطابقتيْن نسبيّتيْن وعامليْن مثاليّيْن، فكان يكون بوسع [47] المرء أن يقف بهما على ذلك إذا نظر في علاقتهما بالرّبط، وتجرَّدَ من صفة (Titel) المطلق الذي يقود كلا النشاطيْن كما القضيّةَ الثالثة.

لكنْ لا ينبغي في تلك العلاقة أن يهلَّ فعلُ الوضع الذاتيّ وفعل التقابل مترابطيْن ولا بإزاء النشاطيْن المؤلِّفيْن. فأنا = أنا نشاطٌ مطلقٌ لا ينبغي اعْتباره من أيّ زاوية كانتْ كمطابقة نسبيّةٍ وعاملٍ مثاليٍّ؛ إذ ثمّة بالنسبة إلى هذا الأنا = أنا لاأنا هو مقابلٌ بإطلاق؛ لَكنّ الجمع بينهما واجبٌ، وهو الشاغل الوحيد للنظر التأمّليّ. لكنْ أيّ جمْع يكون ممكناً عند ٱفْتراض متقابليْن بإطلاق؟ فظاهرٌ أنْ ما من جمعٍ يكون على الحصر ممكناً؛ أو: لمّا كان الابتداء يقع على الأقلّ في شطرٍ منه، من إطلاقيّة تقابلهما، وكان لا بدّ أن تهلّ القضيّة الرئيسة الثالثةُ مع أنّها تقوم على التقابل، لم تكن المطابقةُ إلاّ جزئيّةً؛ فلا ريب أنّ المطابقة المطلقةَ مبدأ النظر التأمّليّ، لكنّ هذا المبدأ يظلّ، كما عبارتُه أنا = أنا، فقط القاعدة التي يُصادَرُ على تطبيقها إلى ما لا نهاية فيه، لكنّه لا يتأسّسُ ضمن النسق.

لا بدّ أن تتعلّق أهمّ نقطة بالبرهنة على أنّ فعل الوضع الذاتيّ وفعل التقابل نشاطان متقابلان بإطلاق في النسق. وكلام فيشته ينمُّ عن ذلك في الحال(44)؛ لكنّ ذلك التقابل المطلق ينبغي أن يمثّل مباشرةً الشريطةَ التي تصبح المخيّلةُ المنتِجةُ ضمنها وحدها ممكنةً. لكنّ المخيّلة المنتجة ليست أنا إلاّ كقدرة نظريّة لا يسعُها الارتفاع عن التقابل؛ أمّا بالنسبة إلى القدرة العمليّة فالتقابل يزولُ، والقدرة

(44) المصدر نفسه، ص 215 وما بعدها.

العمليّة هي وحدها التي تنسخُه؛ لذلك ينبغي التدليل على أنّ التقابل يظلّ مطلقاً بالنسبة إلى هذه القدرة العمليّة أيضاً، وأنّ الأنا لا يستوضع نفسَه كأنا حتّى ضمن القدرة العمليّة، بل يكون الأنا الموضوعيُّ في الوقت نفسه أنا + لاأنا، فلا تخلصُ القدرة العمليّة إلى أنا = أنا. إطْلاقيّة التقابل إنّما تحصلُ بالعكس عن نقص التأليف الأعلى الذي للنسق حيث تظلّ تلك الاطْلاقيّة ماثلةً.

تحتفظ المثاليّة الدغمائيّة بوحدة المبدأ من حيث تلغي بالجملة الموضوعَ، وتضع واحداً من المتقابليْن، الذاتَ في تَعَيُّنِيَّتِها، كأنّه [48] المطلق؛ مثلما تلغي الدغمائيّةُ، أعني الماديّةَ على خلوصها، الذاتيَّ. فإذا كانت الحاجة إلى مثل تلك المطابقة هي فقط التي تقوم من التفلسف مقام الأسّ، وهي المطابقة التي توضع من حيث يلغى أحدُ المتقابليْن فيُتَجَرَّدُ منه بإطلاق، فإنّه سيّان عندئذ أن يُلغى هذا أو ذاك من الطرفيْن، الذاتيُّ أو الموضوعيُّ. فتقابلُهما إنّما يقع في الوعي، وينبني على ذلك واقع أحدهما كما واقعُ الآخر؛ ولا يكون عسرُ التدليل على الوعي المحض ضمن الوعي الإمبيريِّ لا أقلّ ولا أكثر من عسر التدليل على الشيء في ذاته عند الدوغمائيِّ؛ فلا الذاتيُّ وحدَه ولا الموضوعيُّ وحده يُفعم الوعيَ؛ فالذاتيّ الخالص كما الموضوعيُّ الخالص محضُ تجريدٍ؛ فأمّا المثاليّة الدغمائيّة فتضع الذاتيَّ كأنّه العماد الحاقّ للذاتيّ، وأمّا الواقعيّة الدغمائيّة فتضع الموضوعيَّ كأنّه عماد حاقّ للذاتيِّ. أمّا الواقعيّة المتّسقةُ فتلغي بعامّة الوعي من جهة ما هو نشاطٌ ذاتيّ غرضُه فعل الوضع الذاتيّ؛ لكن حين تعبّر أيضاً عن موضوعها الذي تضعه كعماد حاقّ للوعي، على نحو لاأنا = لاأنا، وتبيّن أنّ موضوعَها واقعٌ يحصل ضمن الوعي، وأنّ هويّة الوعي تجري عندها إذاً مجرى مطلقٍ يعارض تسلسلَه الموضوعيَّ في شكل متناه يتبع متناهياً، فالآكد أنّه لا بدّ لها أن

تُهمل صورةَ مبدئها في الموضوعيّة الخالصةِ؛ وكما تقبل تلك الواقعيّة بفعل تفكير مّا، ينبغي عرضُ أنا = أنا انطلاقاً من تحليل فعل التفكير؛ فتلك هي عبارة فعل التفكير على شاكلةِ قضيّةٍ؛ وفعل التفكير إنّما هو وصلٌ ذاتيٌّ فعّال بين أطراف متقابلةٍ؛ والوصل إنّما هو وضع المتقابلات بما هي متساويةٌ. إلاّ أنّه مثلما تقول المثاليّةُ بوحدةِ الوعي، يمكن أنْ تقول الواقعيّة بازْدواجِه. فوحدة الوعي تفترض ازدواجاً، والوصل يفترض كوناً مًّا متقابلاً؛ [قضيّة] أنا = أنا تقابلُها قضيّةٌ أخرى تعدلها إطلاقيّةً: الذات لا تعدل الموضوعَ؛ والقضيّتان كلتاهما من نفس الدرجة. كذلك الأمر في نسق فيشته، بقدر ما قد تُضلّ بعض الأشكال التي عرض فيها فيشته نسقَه فتوهم
|49| بوجوب تناوله كأنّه نسقٌ مثاليّة دوغمائيّة يلغي المبدأ المقابلَ له، كمثل جهْلِ راينْهُولْدْ بالدلالة الترنسندنتاليّةِ لمبدأ فيشته الذي يقتضي في أنا = أنا وضع الفرق بين الذات والموضوع، فرأى في نسق فيشته نسق ذاتيّةٍ مطلقة، أي مثاليّةَ دغمائيّةً، بقدر ما تتميّز مثاليّةُ فيشته من ذلك مباشرةً من حيث إنّ المطابقة التي تقيمُها لا تلغي الموضوعيَّ، بل تضع الذاتيّ والموضوعيَّ على عين الدرجة من الواقعيّة واليقين، فالوعي المحض والوعي الإمبيريُّ وعيٌ واحدٌ. والمطابقة بين الذات والموضوع هي العلّة في أنّي أضع بإيقانٍ الأشياء خارجي بقدر إيقاني من أنّي أضع ذاتيَ؛ وبقدر ما أوقن من أنّي كائنٌ، أوقن من أنّ الأشياء كائنةٌ. لكن إذا وضع الأنا ذاته أو الأشياء وحسب، أي واحدا من الطرفين وحسب، أو وضعهما معاً، لكن منفصليْن، لم يتصيّر الأنا نفسُه ضمن النسق ذاتاً = موضوعاً؛ فالذاتيّ يكون حقّاً ذاتاً = موضوعاً، لكنّ الموضوعيَّ لا يكون ذلك، وعليه لم تعدل الذاتُ الموضوعَ.

لا يسع الأنا من جهة ما هو **قدرة نظريّةٌ** أن يضع نفسه على نحو موضوعيّ تامّ فيخرج على التقابل. فالأنا يضع نفسَه متعيّناً عبر

اللاأنا، وهذا هو جزء القضيّة الرئيسة الثالثة الذي ينبني به الأنا كـ[أنا] فاهم (als intelligentes). إذا تبيَّن عندئذٍ في الوقت نفسه أنّ العالَم الموضوعيّ عرَضٌ للفاهمة، وأنّ اللاأنا الذي تضع به الفاهمة نفسَها من وجهٍ متعيّنٍ، لامتعيّنٌ، وأنّ كلّ تعيين له يظلّ نتاجَ الفاهمةِ، فإنّه يبقى مع ذلك جانبٌ مّا للقدرة النظريّة تظلّ موقوفةً عليه؛ أعني أنّ العالم الموضوعيَّ في تعيّنيّتِه اللامتناهية عبر الفاهمة يظلّ دائماً بالنسبة إليها شيئاً مّا (ein Etwas) يكون في الآن نفسه غير متعيّنٍ؛ فلا ريب أنّ اللاأنا يعدمُ الطبعَ الإيجابيّ، لكنّه يمتلك الطبع السلبيَّ، أعني كونَه آخرَ، أي كونه بعامّة مقابلاً؛ أو كما يعبّر فيشته عن ذلك، الفاهمة مشروطةٌ بانْصدام، لكنّه يكون في ذاته غيرَ متعيّنٍ على الإطلاق. ولمّا كان اللاأنا يعبّر عن السلبيّ وحسب، أي عن لامتعيّنٍ، فذلك الطبع لا يحصلُ له إلاّ عبر فعل وضع يرجع للأنا؛ الأنا يضع نفسَه كغير موضوع؛ وفعل التقابل بعامّةٍ، فعلُ وضع لامتعيّنٍ عبر الأنا من وجهٍ مطلقٍ هو ذاتُه فعلُ وضع للأنا. فالذي يتمّ [50] إقرارُه في هذا التوجّه هو محايثة الأنا كفاهمة بالنظر أيضاً إلى كونها موقوفةً على مغايرٍ، = س؛ لكنّ التناقض يكون قد اتّخذ شكلاً آخرَ صار به هو نفسُه محايثاً؛ أعني على الحصر أنّ فعل التقابل وفعل الوضع الذاتيّ للأنا يتناقضان؛ ولا يسع القدرةَ النظريّة أن تخرجَ على ذلك التقابل؛ فلذلك يظلّ التقابل عندها مطلقاً. أمّا المخيّلة المُنتِجةُ فتظلّ تراوح بين متقابلاتٍ بإطلاق لا تؤلّف بينها إلاّ عند الحدود، لكن لا تستطيع الجمعَ بين مُنْتَهَيَاتِها المتضادّةِ.

لا يتصيّر الأنا موضوعياً عبر القدرة النظريّة، وعوض أن يتدرّج في ذلك إلى أنا = أنا، ينجم له الموضوعُ كأنا +لاأنا؛ أو : يتّضح الوعيُ المحض على أنّه لا يعدلُ الوعيَ الإمبيريَّ.

عن ذلك يحصلُ الطابع الذي للاسْتنباط الترنسندنتاليِّ للعالَم الموضوعيِّ. فينبغي لقضيّة أنا = أنا بما هي مبدأ النظر التأمّليّ أو

التفكّرِ الفلسفيِّ الذاتيِّ الذي يقابل الوعي الإمبيريَّ، أنْ تبينَ من وجهٍ موضوعيٍّ كمبدأ الفلسفة من حيث ينسخ التقابلَ مع الوعي الإمبيريِّ. ولا بدّ أن يحدث ذلك حين يُنتج الوعي المحض من نفسِه تنوّعَ نشاطات يعْدِلُ تنوّعَ الوعي الإمبيريِّ؛ بذلك كانت تكون أنا = أنا قد تبيّنتْ كالأسّ الحقيقِ المحايث لجملة الموضوعيّةِ المتبدّدة في الخارج (der Außereinander der Objektivität). لكنْ ثمّة في الوعي الإمبيريّ مقابلٌ مّا، س (ein X)، ليس بوسع الوعي المحض - ما دام فعلَ وضع ذاتيّ - أنْ يُنتجَه من نفسه ولا أن يتعدّاه، بل لا بدّ له أن يفترضَه. ويجب عن ذلك السؤالُ هلاّ يكنْ بالإمكان تجريدُ المطابقة المطلقة من حيث تظّهّر أيضاً كقدرة نظريّة تجريداً تامّاً من الذاتيّة ومقابلةِ الوعي الإمبيريِّ، فتصيرَ هي نفسُها ضمن هذه الدائرة على نحو موضوعيّ، أ = أ. لكنّ تلك القدرة النظريّة من جهة ما هي أنا يضع نفسَه كأنا معيَّنٍ عبر اللاأنا، ليست بعامّة دائرةً خالصة
[51] ومحايثةً، فحتّى ضمن عين هذه الدائرة يظلّ كلّ نتاج للأنا في الوقت نفسه غيرَ متعيِّن عبر الأنا؛ لهذه العلّة يظهر الوعي المحض من حيث ينتج من نفسِه تنوّعَ الوعي الإمبيريّ، على طبْع ناقص؛ ومن ثمّة هذا النقصُ الأصلانيُّ لعين الوعي هو الذي يُقِيمُ إمكانَ استنباط العالَم الموضوعيّ بعامّة، فيظّهّر الذاتيُّ الذي لعين الوعي على غاية الوضوح. فالأنا يضع عالَماً موضوعيّاً لأنّه إنّما يعترفُ نفسَه ناقصاً من حيث يضع نفسَه بنفسِه؛ بذلك تفوتُ إطلاقيّةُ الوعي المحض. إنّ العالَم الموضوعيَّ هو الذي يفيدُ الوعيَ بالذات العلاقةَ من حيث يصير **شريطةَ** عين الوعي؛ فالوعي المحض والوعي الإمبيريّ يشرُط كلّ منهما الآخرَ، وكلّ منهما واجبٌ وجوبَ الآخر، فيتمّ المرور - وفق عبارة فيشته - إلى الوعي الإمبيريّ لأنّ الوعي المحض ليس وعياً تامّا. أمّا تقابلهما المطلق فيظلّ قائماً في تلك العلاقة المتبادلة؛ والمطابقة التي يمكن أن تقع إنّما هي مطابقة ناقصةٌ وسطحيّة جدّا؛

وتجب مطابقةٌ مغايرةٌ تشتمل على الوعي المحض والوعي الإمبيريّ، لكنْ تنسخهما كيفما يكونان.

فأمّا الصورة التي يستفيدُها الموضوعيُ (أو الطبيعة) عبر هذا النحو من الاستنباط فسنخوض فيها في ما سيلي(45). وأمّا ذاتيّة الوعي المحض التي تحصل عن صورة الاستنباط التي فسرْنا فإنّما تعطينا إيضاحاً في شأن صورةٍ أخرى لعين الاستنباط حيث يكون إنتاج الموضوعيّ فعلا خالصاً للنشاط الحرّ. فإذا كان الوعي بالذات مشروطاً بالوعي الإمبيريّ، لا يمكن أن يكون الوعي الإمبيريُ نتاجَ حريّةٍ مطلقةٍ، ولن يكون النشاط الحرّ للأنا سوى عامل وَحِدٍ في تشييد حدس العالم الموضوعيّ. فكونُ العالم نتاجَ الحريّة التي للفاهمة، ذلك هو على التقييد مبدأ المثاليّة الذي يُفصَح به، وإذا لم تُشيّدْ مثاليّة فيشته من هذا المبدأ نسقاً، فعلّة ذلك تكمن في الطبيعة التي تهلّ ضمنها الحريّةُ داخل ذلك النسق.

[52] إنّما التفكّر الفلسفيّ فعلُ حرّيةٍ مطلقةٍ، فهو يترقّى باغتباط مطلق (mit absoluter Willkür) من دائرة الكون المعطى وينتجُ بوعي ما تنتجُه الفاهمة ضمن الوعي الإمبيريّ من دون وعي ويظهَر لذلك كأنّه معطى؛ ففي المعنى الذي ينجم على نحوه عند التفكّر الفلسفيّ تنوّعُ التصوّرات الواجبة كنسق ينتج عبر الحرّية، لا يُقرَّرُ الإنتاج العريّ من الوعي لعالَم موضوعيّ كفعل حرّيةٍ، إذ عندئذ يكون الوعي الإمبيريّ والوعي الفلسفيّ متقابليْن، بينما يجب أن يكون كلاهما تهوّيَ فعلِ الوضع الذاتيّ؛ الوضع الذاتيّ، [أي] تهوّي الذاتيّ والموضوعيّ، إنّما هو نشاط حرٌّ. لقد وقع بالضرورة تقابلٌ مطلقٌ في العرض الفائت(46)

(45) انظر ص 177 ـ 184 من هذا الكتاب.

(46) انظر ص 168 ـ 169 من هذا الكتاب.

لإنتاج العالَم الموضوعيّ انطلاقاً من الوعي المحض أو فعلِ الوضع الذاتيّ؛ وهذا يتبدّى من حيث ينبغي استنباط العالَم الموضوعيّ بما هو فعل حرّية، [أي] بما هو[47] تقييد ذاتيٌّ للأنا عبر ذاته؛ أمّا المخيّلة المُنتِجة فتُشيِّد انطلاقاً من عامليْ النشاط اللامتعيَّن الذي يتمادى إلى غير نهاية والنشاط المقيِّد الذي ينتهي إلى غاية. فإذا وُضع النشاط المتفكِّرُ في نفس الآن كلامتناهٍ، ولا بدّ أن يوضع كذلك لأنّه في هذا الموضع عامل فكريٌّ، ومقابلٌ بإطلاق، كان من الممكن أن يضع نفسَه كفعل حرّية، ويقيّد الأنا نفسَه بحرّية؛ وما كان للحرّية والتقييد من هذا الوجه أن يتواجها، بل يتّضعان (sich setzen) على نحو لامتناهٍ ومتناه؛ وهو عين ما كان حصل أعلاه كتقابل بين القضية الرئيسة الأولى وبين الثانية[48]. إذّاك يكون التقييد محايثاً بإطلاق، لأنّ الأنا هو الذي يقيّد نفسه بنفسه؛ ولا توضع الموضوعاتُ إلاّ بغية توضيح ذلك التقييد، ففعل التقييد الذاتيّ للفاهمة هو الواقعيّ الأوحد؛ كذلك يُنسَخ التقابلُ المطلق الذي يضعه الوعي الإمبيريُّ بين الذات والموضوع، لكنّ ذلك التقابل يُحمل في الفاهمة نفسها على شكل مغاير؛ فتجد الفاهمةُ نفسَها دفعةً ضمن قيْد لا يُفهم، فالقانونُ الذي يظلّ بالنسبة إليها لا يقبل الفهم على الإطلاق هو أنْ
[53] تقيّد نفسَها بنفسها؛ لكن كونُ تقابل الوعي المشترك لا يُفهَم إنّما هو مباشرةً عينُ ما يحمل على النظر التأمّليّ؛ أمّا انْعدام قابليّة الفهم (Unbegreiflichkeit) فيظلّ قائماً ضمن النسق من خلال القيد الموضوع في الفاهمة نفسِها التي لا تشغلها الحاجة إلى الفلسفة إلاّ من حيث ينبغي فصدُ دائرة ذلك القيْد. إذا وُضعت الحرّية على تقابل مع النشاط المقيِّدِ مثلما يوضع فعلُ الوضع الذاتيّ

(47) يقصد الاستنباط.

(48) انظر ص 150 ـ 163 من هذا الكتاب.

ضدّ فعل التقابل، تكون الحريّة عندئذ مشروطةً، وذلك ما لا ينبغي أن تكون؛ وكذلك إذا وُضع النشاط المقيِّدُ كنشاط للحريّة، كما وضع أعلاه[49] فعل الوضع الذاتيّ وفعل التقابل كلاهما ضمن الأنا، تكون الحريّة تهوّياً مطلقاً، لكنّها تناقض ظهورَها الذي يظلّ دوماً من قبيل اللامُتهوّي والمتناهي وغير الحرّ؛ فالحريّة لا تفلح ضمن النسق في أن تتنتّج ذاتيّاً؛ والنتاج لا يطابق الذي يُنتج (dem Produzicrenden)؛ فالنسق الذي يبتدئ بفعل الوضع الذاتيّ إنّما يسوق الفاهمةَ إلى شريطتها الشارطة (zu ihrer bedingten Bedingung) عبر متناهيات لا نهاية فيها، من دون أن يفلحَ في استعادة تلك الفاهمة لا ضمن تلك المتناهيات ولا انطلاقاً منها.

لمّا كان النظر التأمّليّ في فعل الإنتاج العريّ من الوعي يعجز عن إيضاح مبدئه أنا = أنا على غايته، بل كان موضوع القدرة النظريّة ينطوي في حدّ ذاته على طرف لا يعيّنُه الأنا، وجبت الإحالةُ إلى القدرة العمليّة. فالأنا لا يسعه أن يضع نفسَه عبر فعل الإنتاج العريّ من الوعي كأنا = أنا، أو يحدسَ ذاتَه كذات = موضوع؛ وعليه لا يزال المطلوب التالي قائماً : أنْ يتنتّجَ أنا بما هو مطابقةٌ، كذات = موضوع، أيّ يتنتّج من وجه عمليٍّ؛ ومعناه أنْ ينقلب الأنا من نفسِه إلى الموضوع. هذا المطلوب الأوّل إنّما يظلّ في نسق فيشته مجرّد مطلوبٍ؛ فليس هو فقط ممّا لا يوفى به ضمن تأليف صدوق، بل يترسّخ كمطلوبٍ، وبذلك يقابل الفكريُّ الواقعيَّ بإطلاق، ويصير الحدس الذاتيّ للأنا كذات = موضوع من قبيل المحال.

أنا = أنا يُصادَر عليها من وجه عمليٍّ، وذلك يُعرَضُ على نحو أنّ أنا يتصيّر إلى الموضوع من حيث يدخل في علاقة سببيّة مع

---

(49) انظر ص 159، وبخاصّة ص 168 من هذا الكتاب.

اللاأنا حيث كان يكون اللاأنا قد اندثر، وكان يكون الموضوع طرفاً
[54] يعيّنه الأنا بإطلاق، إذاً كان يكون = أنا. فهاهنا العلاقة السببيّة هي
التي ترأس، وبذلك يُرسِّخ العقلُ أو الذاتُ = الموضوع كواحد من
المتقابليْن، فيمسي التأليف الحقُّ محالاً.

هذا المحال الذي مفادُه أنْ يعيد الأنا انْبناءَه انطلاقاً من التقابل بين الذاتيّة وبين س (des X) الذي ينجم له من فعل الإنتاج العريّ من الوعي، فيصيرَ وظهورَه واحداً، إنّما عبارتُه على نحو أنّ التأليف الأعلى الذي يُبينُه النسقُ يظلّ من قبيل **اليَنْبغي**؛ أنا **تعدل** أنا إنّما تتحوّل إلى : **ينبغي** أن تعدل أنا أنا؛ فلا تؤول نتيجة النسق إلى مبتدئه.

ينبغي أن ينفي أنا العالَمَ الموضوعيَّ، وينبغي أنْ يمتلك أنا عليّةً مطلقةً يتّصل على نحوها باللاأنا(50)؛ وذلك إنّما يوجَد متناقضاً، لأنّ اللاأنا بذلك ما كان ليكون نُسِخ، فيكون فعل التقابل أو فعل وضع لاأنا [فعلاً] مطلقاً؛ وعليه، لا يمكن أن توضع صلةُ النشاط الخالص بموضوع مّا إلاّ بما هي **نزوع**(51). فالأنا الموضوعيُّ الذي يعدل الأنا الذاتيَّ بما أنّه يعرض أنا = أنا، إنّما يجابهه في الوقت نفسه فعلُ تقابل، إذاً في الآن نفسه لاأنا؛ فذلك الذي هو الفكريُّ وهذا الذي هو الواقعيُّ **ينبغي** أن يكونا متساوييْن. وهذه المصادرة العمليّة على ٱلينبغي المطلق لا تنمّ عن شيء سوى توحيد **مُفْتَكَرٍ** للتقابل الذي لا يتوحّد في حدسٍ، بل مجرّد نقيضةٍ (Antithese) للقضيّة الرئيسة الأولى والثانية.

---

(50) انظر الباب الثالث: عماد فقه العلم العمليّ، 5، II، ص 254 وما بعدها
مـــن: Fichte, *Fichtes Werke*, Bd. I: *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre* (1794).

(51) المصدر نفسه، ص 261.

إذّاك ترجع أنا = أنا بعد أن يكون النظر التأمّليُّ قد أهملها، إلى التفكّر فتقع تحت طائلته؛ لم يعد الوعي المحض يهلّ كتهوٍّ مطلق، بل يقابل على عظمته الوعيَ الإمبيريَّ. ويتّضح من ذلك أيُّ طبيعة تمتلكها الحرّية ضمن هذا النسق؛ أعني على الحصر أنّها ليست نسخاً للطرفيْن المتقابليْن، بل كونها تقابلاً حيال عين الطرفيْن، فترُسَّخ في ذلك التقابل كحرّية سلبيّة؛ فأمّا العقل فيتأسّس عبر التفكّر كوحدة يواجهها تنوّع بإطلاق؛ وأمّا ٱلْينبغي فينمّ عن دوام ذلك التقابل، أي انعدام (Nicht-Sein) التهوّي المطلق. وفعل الوضع الخالص، أو النشاط الحرّ، إنّما يوضع كتجريد على الشاكلة المطلقة التي لذاتيٍّ مّا. لقد كان الحدس الترنسندنتاليُّ الذي ابتدأ منه النسق [55] كوّن طرفا ذاتيّاً في شكل التفكّر الفلسفيّ الذي يترقّى عبر التجريد المحض إلى فعل التفكير المحض في الذات؛ وكان قد وجب التجرّدُ من ذلك الطبع الذاتيّ حتّى يتمّ تحصيل الحدس الترنسندنتاليّ من حيث يعرى على الحقيقة من الصورة (in ihrer wahren Formlosigkeit)؛ وكان يجب على النظر التأمّليّ أن يدفع تلك الصورةَ ويبعدَها عن مبدئه الذاتيِّ حتّى يرقى إلى التهوّي الصادق بين الذات والموضوع؛ لكنْ على هذا النحو ظلَّ الحدسُ الترنسندنتاليّ من حيث ينتمي إلى التفكّر الفلسفيّ والحدسُ الترنسندنتاليُّ من حيث يكون لا ذاتيّاً ولا موضوعيّاً، عينَ الشيء الواحد؛ فلم تعد الذات ـ الموضوع تصدر عن الفرْق والتفكّرِ؛ وإنّما تلبثُ ذاتٌ ـ موضوعٌ ذاتيّةٌ يظلّ الظهور غريباً عنها بإطلاق، فلا تبلغ إمكان حدس ذاتها ضمن ظهورها.

على قدر ما تعجز القوّة النظريّة التي للأنا عن بلوغ الحدس الذاتيّ المطلق، تعجز القوّة العمليّة عن تحصيل ذلك؛ فهذه مثل تلك مشروطتان بصدمةٍ تأبى بما هي واقعةٌ أنْ تُستنبطَ من الأنا، بل

استنباطُها تكون له دلالة أنّه يشار إليها من جهة ما هي شريطةُ القوّة النظريّة والعمليّة. فالنقيضة تظلّ نقيضةً ويُعبَّر عنها ضمن النزوع الذي هو الْينبغي من جهة ما هو نشاطٌ. وليست تلك النقيضة الصورةَ التي يظهر ضمنها المطلق الذي للتفكّر، كما هو الشأن بالنسبة إلى التفكّر حيث تكون من المحال الإحاطةُ بالمطلق إلاّ عبر النقيضة؛ بل ذلك التعارض الذي للنقيضة هو المرسَّخُ والمطلقُ، وينبغي أن يكون ذلك التعارض من جهة ما هو نشاطٌ ـ أعني بوصفه نزوعاً، الرّبط التأليفيّ الأعلى، وتظلّ فكرةُ اللاتناهي فكرةً على المعنى الكَنْتيّ حيث تقابل الحدس بإطلاق. هذا التقابل المطلق بين الفكرة والحدس والتأليف بينهما الذي لا يعدو كونه مطلوباً ينتقض من نفسه، أعني كونه مطلوب توحيد ينبغي ألاّ يحصل البتّة، إنّما يفصح عن نفسه في التقدّم (Progreß) الذي لا نهاية فيه. إذّاك يُلقى بالتقابل المطلق إلى
[56] شاكلة زاوية نظر دنيا طالما كانت تجري مجرى النسخ الصادق للتقابل والحلّ الأعلى للنقيضة عبر العقل. إنّ الكَيان الممدودَ (das verlängerte Dasein) في الأزل يشتمل في حدّ ذاته على كليهما، لاتناهي الفكرة والحدس، لكن كلاهما يكونان على صور تجعل من التأليف بينهما محالاً. فلاتناهي الفكرة إنّما يصدُّ كلَّ تنوّع؛ أمّا الزمان فينطوي على العكس في حدّ ذاته على التقابل، أي على تخارُج مّا (ein Außereinander)؛ فالكَيان في الزمان إنّما هو متضادٌّ مّا، ومتنوّع مّا؛ فيظلّ اللاتناهي خارجَ الزمان. وأمّا المكان فهو أيضاً كونٌ يوضع خارج نفسِه (ein Außersichgesetztsein)، لكن إذا اعتُبر من حيث طبعه في التقابل جاز أن يُسمّى تأليفاً غنيّاً إلى ما لا نهاية فيه مثله مثل الزمان؛ وما يفضُل به الزمانُ من حيث ينبغي أن يحصل فيه التقدّم، لا يكمن إلاّ في كون النزوع يقابل بإطلاق عالماً حسيّاً برّانيّاً، فيوضَع كجوانيٍّ ومن ثمّة يُؤقْنَمُ الأنا كذات مطلقةٍ، كوحدةٍ نكتةٍ، أو إن شئت على نحو جمهوريٍّ، كنفسٍ. فإذا كان ينبغي أن

يكون الزمان جملةً، كزمان لامتناه، يكون الزمان نفسُه قد نُسخ، ولا يكون من اللازم التحصّنُ بتسميته وبتقدّم للكيان الممدود؛ فالنسخ الصادق للزمان إنّما هو الحاضر العريّ من الزمان، أي الأزل؛ في الأزل يفوتُ النزوعُ ودوامُ التقابل المطلق؛ وذلك الكَيان الممدود لا يجمِّل (beschönigt) التقابل إلاّ ضمن تأليف الزمان، فلا يُستكمَلُ عوزُ (Dürftigkeit) هذا التأليف عبر ذلك الوصل المجمِّل في تقابله المطلق مع اللاتناهي، بل يصير أجلى وأقطع.

تنطوي جميع التطوّرات الفائتة المتضمَّنة في النزوع والأربطةُ المؤلّفة بين التقابلات الحاصلة عن التطوّر، على مبدأ اللاتطابق. وكلّ التفسير الباقي للنسق إنّما ينتمي إلى تفكُّر متّسق لا نصيب فيه يرجع إلى النظر التأمّليّ. فالتهوّي المطلق لا يمْثُل إلاًّ على شاكلة متضادٍّ، ولا سيّما كـ**فكرة**؛ وكلّ توحيد للتهوّي إنّما يكمن عمادُه في العلاقة السببيّة غير التامّة. فالأنا الذي يضع ذاته في التقابل أو الأنا الذي يقيّد نفسَه بنفسه، والأنا الذي يمضي في ما لا نهاية فيه إنّما يهلاّن، ذاك تحت اسم الذاتيّ وهذا تحت اسم الموضوعيّ، ضمن تلك الرابطة [57]
على نحو أنّ فعل التعيّن الذاتيّ للأنا الذاتيّ يكون تعيُّناً وفق فكرة الأنا الموضوعيّ، أي وفق النشاط الذاتيّ المطلق واللاتناهي، أمّا الأنا الموضوعيّ، النشاط الذاتيّ المطلق، فيُعيَّن عبر الأنا الذاتيّ وفق تلك الفكرة. إنّ تعيينَهما تعيين متبادل؛ فالأنا الذاتيّ، الفكريّ إنّما يستفيد من الأنا الموضوعيّ ما عبارته أنّه مادّة فكرته، أعني النشاطَ الذاتيّ المطلق واللاتعيُّنيّةَ؛ أمّا الأنا الواقعيّ الذي يمضي في ما لا نهاية فيه فإنّما يحدُّه الأنا الذاتيُّ؛ لكن لمّا كان الأنا الذاتيّ يعيّن وفق فكرة اللامتناهي، فهو ينسخ من جديد التقييدَ، ويجعل بلا ريب من الأنا الموضوعيّ متناهياً في لاتناهيه، لكن يجعله في الوقت نفسه لامتناهياً في تناهيه. أمّا التقابل بين التناهي واللاتناهي، وبين التعيّنيّة

الفكريّة والتعيّنيّة الواقعيّة، فيظلّ قائماً ضمن ذلك التعيين المتبادل؛ الفكر (Idealität) والواقع (Realität) يظلّان غيرَ متّحِديْن؛ أو الأنا بما هو في نفس الآن نشاط فكريٌّ وواقعيٌّ يختلف باخْتلاف الوجهة وحسب، قد وحّد وجهاته المتباينة ـ كما سيتّضح في ما سيتلو[52] ـ ضمن أربطة تأليفيّة فرديّة وناقصة، أعني ضمن الميل الغريزيّ والشعور، لكنّه لا يبلغ فيها بياناً تامّاً لذاته؛ إنّه ينتج ضمن التقدّم اللامتناهي للكَيان الممدود وعلى نحو لا يستقرّ إلى نهايةٍ أجزاءً من نفسه، لكنّه لا يتنتّج فيها بنفسه ضمن الأزل الذي لحدسه الذاتيّ لنفسه من جهة ما هي ذات ـ موضوعٌ.

إنّ الثبات على ذاتيّة الحدس الترنسندنتاليّ الذي يظلّ الأنا عبرَه ذاتاً ـ موضوعاً ذاتيّةً، يظهّر على أشدّه في **علاقة الأنا بالطبيعة**، فيتجلّى في شطر ضمن استنباط الطبيعة، وفي شطر آخر ضمن العلوم التي تأسّس انطلاقاً من ذلك الاستنباط.

لمّا كان الأنا ذاتاً ـ موضوعاً ذاتيّة، يظلّ جانبٌ منه يقابل على نحوه بإطلاق موضوعا مّا، فيكون الأنا وفق ذلك الجانب مشروطاً بعين ذلك الموضوع؛ أمّا فعل الوضع الدغمائيّ لموضوع مطلق فينقلب في هذه المثاليّة ـ كما كنّا رأينا[53] ـ إلى فعل تقييد ذاتيّ يقابل بإطلاق النشاط الحرّ؛ هذا الكون الموضوع للطبيعة عبر الأنا إنّما هو
[58] استنباطُها، وتلك هي زاوية النظر الترنسندنتاليّة؛ وسنرى إلى أين تمتدّ وما هي دلالتُها.

ثمّة مصادرةٌ على تعيّنيّة أصليّة بما هي شريطةُ الفاهمة، وهو ما كان تجلّى أعلاه[54] على معنى وجوبِ أن يتمادى الوعي المحض ـ

---

(52) انظر الصفحة التالية من هذا الكتاب.

(53) انظر ص 172 من هذا الكتاب.

(54) انظر ص 172 من هذا الكتاب.

ما دام وعياً غيرَ تامٍّ ـ إلى الوعي الإمبيريّ. فينبغي أن يتقيّد الأنا من نفسه بإطلاق، أي أن يتضادّ بإطلاق؛ فإنّما هو ذات، والقيْدُ إنّما يكمن في الأنا ويتخلّلُ الأنا. هذا التقييد الذاتيّ هو تقييد للنشاط الذاتيّ والفاهمةِ بقدر ما هو تقييد للنشاط الموضوعيّ؛ فأمّا النشاط الموضوعيّ المقيَّد فهو **الغريزة**، وأمّا النشاط الذاتيّ المقيَّد فهو **المفهوم الغائيّ**. أمّا الربط المؤلِّف لهذه التعيّنيّة المزدوجة فهو **الشعور**؛ ففيه تتّحد المعرفة بالغريزة. لكنْ يكون فعل الشعور (Fühlen) في عين الآن طرفاً ذاتيّاً ليس إلاّ، فيظَّهَّر بعامّة كمتعيِّن بإطلاق يقابل اللامتعيّنَ، بل كذاتيّ يقابل الأنا من جهة ما هو موضوعيٌّ؛ إنّه يظّهَّر بعامّة كمتناه يقابل النشاط الواقعيّ اللامتناهيَ مثلما يقابل اللاتناهي الفكريّ في ارتباطه به كأنّه طرف موضوعيٌّ. لكنّ فعل الشعورِ يوصف لذاته كتأليف بين الذاتيّ والموضوعيّ، المعرفة والغريزةِ، ولمّا كان ربطاً تأليفيّاً، فإنّ تقابله مع اللامتعيِّن يفوتُ، سواء كان اللامتعيّنُ مذّاك نشاطاً موضوعيّاً لامتناهياً أو نشاطاً ذاتيّاً لامتناهياً؛ فلا يكون فعل الشعور بعامّة متناهياً إلاّ بالنسبة إلى التفكّر الذي ينتج ذلك التضادّ الذي للاّتناهي؛ فعل الشعور في ذاته يعدل المادّةَ ويكون في عين الآن الذاتيّ والموضوعيّ، أي يكون مطابقةً من حيث لم تكن قد آلت إلى جملةٍ مبنيّةٍ.

إنّ الشعور كمثل الغريزة أيضاً يظّهَّران كمقيَّديْن، وبروز (Äußerung) المقيَّد والتقييد فينا هو غريزةٌ وشعورٌ؛ أمّا النسق الأصليّ المتعيّن للغرائز والمشاعر فهو **الطبيعةُ**[55]. ولمّا كان الوعي

---

(55) يرجع هيغل في هذا الموضع كلّه إلى: Fichte, *Fichtes Werke*, Bd. IV: *System der Sittenlehre* (1798), s. 109.

«لقد كنّا بيّنا أعلاه بعامّة مفهومَ النسق الأصليّ والمقيَّدِ لمحدوديّتنا؛ إنّ تخارج المحدود والمحدوديّة فيا يكون على الحصر غريزةً وشعوراً؛ وعليه يحصل نسق أصليٌّ ومقيَّدٌ من الغرائز =

بعين الطبيعة مفروضا علينا وكان الجوهر الذي يوجد فيه ذلك النسق من التقاييد هو الذي ينبغي فيه في الوقت نفسه أن يفكّر ويريد بحرّية، ونضعه وضعنا لأنفسنا، فالأمر إنّما يتعلّق بطبيعتنا **نحن**، فأنا وطبيعتي نقيم الذات ـ الموضوع الذاتيّةَ؛ **فطبيعتي** نفسُها إنّما تكمن في الأنا.

[59] لكن لا بدّ من الممايزة بين نحويْن في **توسيط** التقابل بين الطبيعة والحرّية، بين المحدود الأصليّ واللامحدود الأصليّ، فمن الجوهريّ أن نوضّح أنّ التوسيط يحصل من وجوه متنوّعة؛ فذلك سيبيّن لنا على شاكلة جديدة تميّز زاوية النظر الترنسندنتاليّة من زاوية نظر التفكّر حيث تصدّ الثانيةُ الأولى، والفرْقَ بين مبتدإ هذا النسق وبين نتيجته.

تارة تعدل أنا = أنا، وتكون الحرّية والغريزةُ الشيء، نفسه فتلك هي وجهة النظر الترنسندنتاليّة، مع أنّ شطراً ممّا يحصل لي لا ينبغي أن يكون ممكناً إلاّ عبر الحرّية، وينبغي أن يظلّ شطرٌ آخر مستقلاًّ عن الحرّية وتظلّ هي مستقلّة عنه، على نحو أنّ الجوهر الذي يحصل له الشّطران لا يكون مذّاك إلاّ عين الجوهر الواحد، ولا يوضع إلاّ بما هو عين الجوهر الواحد. فأنا الذي أحسّ وأنا الذي أفكّر وأنا الذي أَنزُع وأنا الذي أقرّر بإرادة حرّة، إنّما أكون عينَ

= والمشاعر. فالّذي يوضع راسخاً ويُعينُ في حِلّ من الحرّية إنّما هو وفق ما سبق **الطبيعةُ**. وعليه ينبغي التفكير في ذلك النسق من الغرائز والمشاعر كطبيعة؛ ولّما كان الوعي بعين الطبيعة يعرض لنا لا محالة، وكان ينبغي للجوهر الذي يوجد فيه ذلك النسق أن يكون في الوقت نفسه من قبيل الجوهر الذي يفكّر ويريد من وجه حرٍّ، وهذا الجوهر نضعه نحن كأنّه أنفسنا، وجب التفكير في ذلك النسق بما هو طبيعتنا **نحن**.

فأنا نفسي أكون من وجه اليقين ـ ودون أن يجحد ذلك الإطلاقيّةَ التي لعقلي وحرّيتي ـ **طبيعةً**؛ وهذه الطبيعة التي لي إنّما هي **غريزةٌ**».

الأنا[56]. إنّ غريزتي بما هي ماهيّة طبيعيّةٌ ونزوعي بما هو روح محضٌ[57] يصدران وفق وجهة النظر التَرْنسِنْدَنْتالِيّة عن عين الغريزة الأصليّة التي تكوّن ماهيّتي، وإنّما يُنظر فيها من جانبين مختلفيْن، وما اختلافها إلاّ في الظاهرة.

وتارة أخرى يكون الطرفان مختلفيْن، فيكون أحدهما شرطَ الآخر ويرأسه. والآكد أنّه لا بدّ أنْ **تُفتكَر** الطبيعة من حيث تتعيّن من نفسها تعيّناً ذاتيّاً، ـ لكنّها إنّما تتّصف بالتقابل مع الحرّيةِ؛ ولهذا فكونُها تتعيّن من نفسها إنّما يعنى **كونَها** معيَّناً عليها أنْ تتعيّن عبر ماهيّتها ومن وجه صوريٍّ، فلا يمكنها البتّة أن تكون غير متعيِّنة كما يسع أيَّ كائن (Wesen) حرّ أن يكون بالفعل، وعليه فالطبيعة من هذا الوجه تكون مباشرة متعيِّنة مادّياً، فلا يمكنها أن تختار ـ مثل الكائن الحرّ ـ بين تعيين لا زيغ فيه وضدّه. فالتأليف بين الطبيعة والحرّية إنّما يُنتج حينئذ إعادة تشييد للمطابقة انطلاقاً من الانفصام إلى الجملةِ، وذلك على النحو التالي: أنا كفاهمة، أي اللامتعيِّن وأنا الذي أنزع بالغريزة، أي الطبيعة والمتعيِّن، نصير [60] عين الشيء الواحد من حيث تلج الغريزةُ مقام الوعي؛ مذّاك تقع الغريزة **تحت سيطرتي**، فلا تفعل البتّة عند هذه الجهة، بل **أنا** أفعل أو لا أفعل تبعا لعين الغريزة. ـ فالمتفكِّر **أعلى** من المتفكَّر؛ وغريزة المتفكِّر، أي غريزة الذات التي للوعي، إنّما تسمّى الغريزة العليا؛ ولا بدّ للأدنى، أي الطبيعة، أن يوضع **تحت غَلَبَة الأعلى**، أي **التفكّر**. وينبغي أن تكوّن هذه العلاقة التي في غلبة ظاهرةٍ للأنا على ظاهرةٍ أخرى التأليفَ الأعلى.

---

(56) هذا الكلام كلّه لفيشته، المصدر نفسه، ص 108.

(57) انظر: المصدر نفسه، ص 130.

لكنّ هذه المطابقة الأخيرة تقابل تماماً المطابقة التي لوجهة النظر الترنسندنتاليّة؛ فمن هذه الوجهة الترنسندنتاليّة، تكون أنا = أنا، وتوضع أنا ضمن علاقة الجوهريّة، أو على الأقلّ ضمن علاقة التبادل؛ أمّا في تلك المعاودة لتشييد المطابقة فيكون على العكس أنا يَرأس وأنا يُرأسُ، فلا يعدل الأنا الذاتيُ الأنا الموضوعيَّ، بل يقعان في علاقة السببيّة، ويحلّ أحدهما تحت الغلبة؛ ومن بين دائرتيْ الحرّية والضرورة تمسي هذه على إضافة إلى تلك. كذلك تجحد نهاية النسق مبتدأه، ويجحد حاصلُه مبدأَه. فالمبدأ قد كان أنا = أنا؛ أمّا الحاصل فهو : أنا ليس = أنا. والمطابقة الأولى تكون فكريّةً ـ واقعيّة حيث تكون الصورة والمادّة واحدا؛ أمّا المطابقة الأخيرة فمحضُ مطابقة فكريّة حيث تنفصل المادّة عن الصورة؛ إنْ هي إلاّ تأليفٌ صوريٌّ.

ذلك التأليف الذي للغلبة يحصل على النحو التالي : ثمّة غريزة موضوعيّةٌ ونسقٌ من التقييدات يقابلان الغريزة الخالصةَ التي تنزع إلى التقيّد الذاتيّ المطلق من أجل النشاط وبمعيّته؛ وما دامت الحرّية والطبيعة متّحدتيْن، تتخلّى الحرّية عن بعض خلوصها وتُهمل الطبيعةُ بعضاً من عدم خلوصها؛ ولا بدّ أن يُفْتَكَر النشاط التأليفيُّ حتّى يكون مع ذلك خالصاً ولامتناهياً، كأنّه نشاط موضوعيٌّ تكون غايتُه القصوى الحرّيةَ المطلقةَ والاستقلال المطلقَ عن كلّ طبيعةٍ، لكنّها غايةٌ لا تنتهي البتّة إلى الغاية؛ فتحصل سلسلة لا نهاية فيها كان يكون عبر استمرارها قد عدل أنا بإطلاق = أنا؛ ومعناه أنّ أنا ينتسخ بنفسه كموضوع، وبذلك ينتسخ أيضاً كذات؛ لكنّه لا ينبغي أن ينتسخ؛ فلا يحصل على هذا النحو لأنا إلاّ زمانٌ ممدودٌ من وجه لا
[61] يقبل التعيين ومفعَمٌ بالتقييدات والكيفيّات، وحسْبُ المرء في ذلك أن يستعين بما درج من التقدّم؛ لكن حيث يرتقب المرءُ التأليف

الأعلى، يلقى دوما عينَ النقيضة بين حاضر مقيَّد ولاتناه يقع خارجَه. فأنا = أنا هي المطلق، الجملةُ، ولا شيء يكون خارج الأنا؛ لكنّ الأنا لا يبلغ ذلك ضمن النسق، بل لن يبلغه البتّة حين يلزم أن يختلط الزمان بذلك؛ فالأنا ينفعل (ist affiziert) على الإطلاق بلاأنا، ولا يسعه أن يضع نفسَه دائماً إلاّ ككمٍّ من الأنا.

عندئذ تكون **الطبيعة** في النظر كما في العمل متعيِّناً وميْتاً بالجوهر. إنّها في هذا وذاك التقيّدُ الذاتيُّ المحدوسُ، أي الجانبُ الموضوعيُّ لفعل التقيّد الذاتيِّ؛ وما دامت الطبيعةُ من هذا الوجه تُستنبَط كشريطة الوعي الذاتيّ، وتوضَع حتّى يتمّ بيانُ الوعي الذاتيّ، فإنّما تكون مجرّد طرف يوضَع في خدمة البيان عبر التفكّر، أي مجرّدَ مفعولٍ (Bewirktes) فكريٍّ؛ فإذا كانت الطبيعة تنزل على عين القيمومة الذاتيّة التي تعدل قيمومة الوعي الذاتيّ من حيث يلزمه أن يبينَ من خلالها، فإنّها لمّا كانت لا توضع إلاّ عبر التفكّر، تكون قيمومتُها بذلك قد انتفتْ، فلا تتّصف أساساً إلاّ بصفة الكون المتضادّ.

كذلك الأمر من الزاوية العمليّة وضمن التأليف بين فعل التقيّد الذاتيّ العاري من الوعي وفعل التقيّد الذاتيّ بمعيّة مفهوم مّا، وبين الغريزة الطبيعيّة وغريزة الحرّية في نزوعها إلى الحرّية، فتمسي الطبيعةُ عبر علّيّة الحرّية مفعولاً واقعاً؛ فالحاصل هو أنّه ينبغي أن تكون للمفهوم سببيّة بشأن الطبيعة، فتوضعَ الطبيعةُ كمتعيِّن بإطلاق.

فإذا وضع التفكُّرُ تحليلَه التامّ للمطلق في نقيضة يكون أحد طرفيْها كأنا، كلاتَعَيُّنيَّةٍ أو فعلِ تعيين ذاتيٍّ، والطرفُ الآخر كموضوع وكونٍ متعيّنٍ، ثمّ يعترف الطرفيْن من وجه أصليٍّ، فهو إنّما يثبت اللامشروطيّة النسبيّةَ، وبذلك إنّما يثبت أيضاً اللامشروطيّة النسبيّة للطرفيْن كليهما. وليس بإمكان التفكّر أن يتعدّى ذلك التفاعل المتبادلَ

للتشارط؛ لكنّ التفكر يتّضح كعقل من حيث يقيمُ نقيضة اللامشروط المشروط، وما دام يشير عبر عين النقيضة إلى التأليفِ المطلقِ بين [62] الحرّية والغريزة الطبيعيّة، فإنّه لم يُثبتْ تقابل الطرفيْن ولا قيامَهما، أو قيام أحدهما، ولا أثبت نفسه كالمطلق والأزليّ، بل ينفيهما ويلقي بهما في هاوية تكمُّله؛ لكن إذا أقرّ التفكّر نفسه وواحداً من الطرفيْن كالمطلق، ثمّ ثبت على العلاقة السببيّة، تكون وجهة النظر الترنسندنتاليّة والعقل قد أخْضِعا إلى زاوية نظر التفكّر البسيطِ، فيفلحان في ترسيخ العقليّ على صورة فكرة مّا وكمتضادّ بإطلاق؛ فلا يبقى للعقل سوى قصور طِلبةٍ تنتسخ من نفسها وظاهرُ توسيط ذهنيّ وصوريّ بين الطبيعة والحرّية يقع ضمن مجرّد **فكرةٍ** في نسخ التقابلات، **فكرة** اسْتقلال الأنا وكون الطبيعة متعيّنةً بإطلاق حيث توضع كطرف ينبغي نفيُه، أي كطرف تابع بإطلاق؛ لكنّ التقابل لم يزُلْ، بل لمّا كان أحد طرفيْ عين التقابل لا يزال قائماً، وكان الطرف الآخر كذلك، قام التقابل إلى ما لا نهاية فيه.

تتّصف الطبيعة من هذه الزاوية العليا بالموضوعيّة المطلقة أو بالموت؛ ولا تهلّ على ظاهر من الحياة وكذات = موضوع إلاّ من زاوية نظر أدنى. وكما لا يخسر الأنا من زاوية النظر العليا صورة ظاهرته كذات، كذلك تصير بالعكس صفةُ الطبيعة أنّها ذات = موضوع مجرّدَ ظاهرٍ، فتمسي الموضوعيّةُ المطلقةُ ماهيّتَها.

فالطبيعة هي على الحصر فعل الإنتاج العريّ من الوعي الذي للأنا، وفعل الإنتاج الذي للأنا إنّما هو تعيين ذاتيٌّ، إذاً الطبيعة هي نفسُها الأنا، ذات = موضوع؛ وكما توضع طبيعتي، توجد طبيعةٌ خارج طبيعتي، فهذه ليست الطبيعة برمّتها؛ فالطبيعة خارجي إنّما توضع حتّى تتبيّن طبيعتي. ولمّا كانت طبيعتي تتعيّن بما هي غريزةٌ وفعلُ تعيّن ذاتيّ، فلا بدّ أيضاً أن تُعيَّن الطبيعةُ خارجيَ على المنوال

نفسه، فذلك التعيين الذي يقع خارجي إنّما هو عماد قسْر طبيعتي.

مذّاك يتحتّم على ذلك المتعيِّن الذاتيّ بمعيّة نفسه أن تُحمَل عليه نتاجات التفكّر من علّةٍ وأثرٍ وكلٍ وجزءٍ وما إليه على نقيضتها، [63] فلا بدّ إذاً أن توضع الطبيعةُ في الوقت نفسه كعلّة ذاتها وأثر ذاتها وكلٍّ وجزءٍ وما إليه، حيث تكسب ظاهرَ كونها طرفاً حيّاً وعضويّاً.

إلاّ أنّ زاوية النظر هذه حيث تصف ملَكة الحكم المتفكِّرةُ الموضوعيَّ بأنّه حيٌّ، إنّما تختفض إلى زاوية نظرٍ أدنى. فالأنا لا **يجد** نفسَه على الحصر كطبيعة إلاّ من حيث يحدس بنفسه محدوديّتَه الأصليّةَ، فيضعَ الحاجز المطلقَ للغريزة الأصليّة (Urtriebs)، وبالتالي يضع نفسَه من وجه موضوعيّ. لكن من زاوية النظر الترنسندنتاليّة لا يتمّ الاعتراف بالذات = الموضوع إلاّ ضمن الوعي المحض، أي ضمن فعل الوضع الذاتيّ الذي لا قيد فيه؛ لكنّ هذا الوضع الذاتيّ يجابه فعلَ تقابل مطلق يتعيّن بذلك كالحاجز المطلق للغريزة الأصليّة. وما دام الأنا من جهة ما هو غريزةٌ لا يتعيّن وفق فكرة اللاتناهي، فيضع نفسَه إذاً من وجهٍ متناه، فهذا المتناهي إنّما هو الطبيعةُ؛ لكنّه من جهة ما هو أنا يكون في عين الآن لامتناهياً وذاتا ـ موضوعا. ولمّا كانت وجهة النظر الترنسندنتاليّة لا تضع اللامتناهيَ إلاّ كأنا، فإنّها تقيم عندئذ فصلاً بين المتناهي واللامتناهي؛ إنّها تطرح الذاتَ = الموضوعيّة ممّا يظّهّرُ كطبيعةٍ، فلا تبقى لهذه إلاّ القشرةُ الميْتة للموضوعيّة؛ فالطبيعة التي اتّصفت في السابق باللامتناهي ـ المتناهي (Endlichunendlichen)، يُخلَع عنها اللاتناهي، فتظلّ محض تناهٍ يقابلُه أنا = أنا؛ والذي كان ضمن الطبيعة أنا، إنّما يُخلَع فيُضَمُّ إلى الذات. أمّا إذا ابتدأت وجهة النظر الترنسندنتاليّة بالمطابقة، أنا = أنا، حيث لا ذاتيّ ولا موضوعيّ، فتقدّمتْ حتّى الفرق بينهما الذي يظلّ فعلَ تقابل حيال فعل الوضع

الذاتيّ، أي حيال أنا = أنا، وتمادت في تقييد المتقابليْن أبداً، فإنّما تنتهي أيضاً إلى زاويةِ نظرٍ حيث توضع الطبيعة لذاتها كذات ـ موضوع؛ لكنْ لا بدّ ألاّ ينسى المرءُ أنّ هذا النحو في تناول الطبيعة ليس إلاّ نتاج التفكّر إذ ينزل عند زاوية نظر أدنى؛ فحاجز الغريزة الأصليّة (الذي إذا وضع من وجه موضوعيّ يكون الطبيعةَ) إنّما يظلّ ضمن الاستنباط الترنسندنتاليّ محضَ موضوعيّةٍ تقابل بإطلاق الغريزةَ الأصليّةَ والماهيّة الصادقةَ التي هي أنا = أنا أي الذات = الموضوع.

[64] وهذا التقابل إنّما هو الشريطةُ التي يصير أنا ضمنها عمليّاً، ومعناه أنّه لا بدّ من نسخ التقابل؛ وهذا النسخ إنّما يُفتَكَرُ من حيث يوضع أحد الطرفيْن تابعاً موقوفاً على الآخر؛ فالطبيعة إنّما توضع من الوجه العمليّ كمتعيّن بإطلاق عبر المفهوم؛ وما دامت لا تتعيّن من الأنا، لم تكن للأنا علّيّةٌ، أو لم يكنْ الأنا عمليّاً؛ كذلك تفوت من جديد زاوية النظر التي كانت وضعت الطبيعةَ من وجهٍ حيٍّ، لأنّ ماهيّة الطبيعة أو ٱلْفي ـ ذاته الذي لها، كان وجب ألاّ تكون كحاجز أو نفي. فلم يعد العقلُ عند هذه الزاوية العمليّة إلاّ قاعدةً ميْتةً ومُمِيتةً لوحدة صوريّةٍ تقع بين يديْ التفكّر الذي يضع الذات والموضوع على علاقة تبعيّةٍ متبادلة أو علاقةِ سببيّةٍ، فيطّرح تماماً من هذا الوجه مبدأ النظر التأمّليّ، أعني التهوّيَ.

إنّ التقابل المطلق بين الطبيعة والعقل واستبدادَ التفكّر يتّضحان على أشدّهما في عرْض الطبيعة **واستنباطها** كما يحصلان في **نسق الحقّ الطبيعيّ**(58).

لذلك يتحتّم حصراً على الكائن العاقل أن يُكوّنَ دائرةً خاصّة بحرّيته؛ فهو الذي يخصّ نفسه بهذه الدائرة، لكنّه لا يكون تلك

---

(58) انظر 2 وما يليها، ص 23 وما بعدها في: Fichte, *Fichtes Werke*, Bd. III: *Grundlage des Naturrechts* (1796).

الدائرةَ نفسَها إلاّ على تقابلٍ، أي إلاّ من حيث يضع نفسَه على نحو يطرح ويصدّ، فلا يشاركه فيها أيّ شخص آخر؛ وما دام ذلك الكائن يخصّ نفسه بتلك الدائرة، فهو في الوقت ذاته إنّما يضع نفسه على تضادّ بالجوهر. فالذات بما هي المطلق والفاعل في حدّ ذاته والمتعيّن بنفسه للتفكير في موضوع مّا، إنّما تضع خارجَها دائرةَ حرّيتها التي تنتمي إليها، فتنفصل عنها؛ وارْتباطها بعين الدائرة إنّما يكون على سبيل **الحيازة** وحسب. إنّ الصفة الرئيسيّة للطبيعة هي كونها عالَمَ العضويّ والمتضادّ بإطلاق؛ وماهيّةُ الطبيعة إنّما هي ميْتٌ ذرّيٌّ، مادّة تتفاوت سيلانيّةً وصلابةً وسُمْكاً، فتجري من وجوه متنوّعة مجرى تبادل العلّة والأثر؛ ولا يقلّ مفهوم التفاعل كثيراً عن التقابل التامّ بين ما يكون مجرّد علّة أولى وما يكون مجرّد معلول؛ وبذلك تصير المادّة قابلة للتبديل من وجوه شتّى؛ لكن حتّى القوّة التي تقيم هذا الرباط الواجب إنّما تكمن خارجَها. إنّ استقلال الأجزاء التي ينبغي أن تتصيّر بفضله جماعات عضويّةً، كما إضافة الأجزاء التابعة [65] للجماعة يمثّلان الإضافة(59) الغائيّة التي يهبها المفهومُ؛ ذلك أنّ التمفصُل لا يوضع إلاّ لخدمة طرف مغاير، [أي] لخدمة الكائن العاقل الذي ينفصم عنها بالجوهر. فالماءُ والهواء وما إليه إنّما تصير إلى مادّة ذرّية مرنةٍ؛ ولا ريب هاهنا أنّ الأمر يتعلّق بعامّة بالمادّة على المعنى الدارج من حيث تقابل على البساطة الذي يضع نفسَه بنفسه (dem sich selbst Setzenden).

على هذا النحو يقترب فيشته أكثر من كَنْت، حتّى أنّه يكاد يفْرغ من تقابل الطبيعة والحرّية وفسْرِ الطبيعة من جهة ما هي مفعول وميْتٌ بإطلاق؛ فالطبيعة عند كَنْت توضع أيضاً كمعيَّنٍ بإطلاق(60). لكن لمّا

(59) الإضافة على معنى التبعيّة.

(60) قارن: كَنْت، **نقد ملكة الحكم**، الفقرات 76 ـ 77، ص 353 ـ 364.

كان من غير الممكن أن تُفْتَكَر الطبيعة معيَّنَةً بما يسمّى عند كَنْتْ ذهناً، بل كان **ذهننا الإنسانيّ** الاستدلاليّ يترك الظواهر الجزئيّة المتنوّعة للطبيعة من دون تعيين، كان لا بدّ أن تُفتَكر تلك الظواهر معيَّنَةً بواسطة ذهن **مغاير**، لكن على نحوٍ أنّ هذا الذهن لا يجري إلاّ مجرى مسلَّمة عامّة لملَكة الحكم المتفكِّرة عندنا، وألاّ يُتعقَّبَ شيء بشأن الحقيق الذي لذهن مغايرٍ. أمّا فيشته فلا يحتاج إلى تلك السبيل المنعطفة حتّى تصير الطبيعة رأساً إلى متعيِّنٍ بواسطة فكرة ذهن مجاورٍ (aparten) مغايرٍ للذهن الإنسانيّ؛ فالطبيعة عنده تكون في الحال بواسطة الفاهمة ولأجلها؛ وهذه الفاهمةُ إنّما تتحدّد من نفسها بإطلاق، وليس ينبغي اسْتنتاج ذلك الفعل في التحدّد الذاتيّ من أنا = أنا، بل لا ينبغي إلاّ اسْتنباطه من ذلك، أي بيان وجوبه عن عوز الوعي المحض، وحدسْ هذه المحدوديّة المطلقة التي له، أي حدسُ نفيه، إنّما هو الطبيعة الموضوعيّةُ.

وبحقّ ما تتّضح تلك العلاقةُ في إضافة الطبيعة إلى المفهوم ومقابلتها للعقل، من جهة نتائجها وعلى نحو جدّ بيّنٍ ضمن **نسقيْ الشّرْكةِ الإنسانية**[61].

فهذه الشّرْكَةُ (Gemeinschaft) تُتَصوَّرُ كشركة كائنات عاقلةٍ يجب أن تُتَناوَل باتّباع السبيل المنعطفة بواسطة رياسة المفهوم. فكلّ كائن عاقلٍ كائنٌ مزدوجٌ بالنسبة إلى الكائنات الأخرى؛ أ) فهو كائن حرٌّ وعاقلٌ؛ ب) ومادّة تقبل التبديل، طرف طيّعٌ، يمكن معالجتُه [66] كمحض شيءٍ. وهذا الفصلُ [بين الجانبيْن] مطلقٌ، ويكون من

(61) يعني: **في عماد الحقّ الطبيعي** (1796)، ونسق **فقه الأخلاق** (1798). انظر الهامشين رقمي 56 و59.

المحال ـ مذْ أن يقوم ذلك الفصل على لاطبيعيّته مقام الأسّ ـ أن يوصل بين الطرفيْن وصلاً خالصاً يكون التهوّي الأصليّ قد بان فيه وعُرف، بل كلّ وصل إنّما يكون على سبيل كون أحد الطرفيْن يرأس والآخرِ يُرْأَسُ وفق قوانين ذهن متّسقٍ؛ فبُنيان شرْكة الكائنات الحيّة برمّته إنّما يشيّدُه التفكّرُ.

تظّهر شرْكة الكائنات العاقلة كمشروطة بتحديدٍ واجبٍ للحرّية التي تسنّ بنفسها قانونَ أنْ تتحدّد من نفسها؛ ويبني المفهومُ الذي لفعل التحديد ملكوتاً من الحرّية أين يتمّ بذلك نفيُ كلّ علاقة تبادل للحياة تكون لذاتها ومن وجه صادق حرّةً ولامتناهيةً وغيرَ محدَّدة، أي نفيُ كلّ علاقة جميلةٍ لتبادل الحياة من حيث يتمزّق الحيُّ إلى مفهوم ومادّة، فتحْصُل الطبيعة تحت القهر والغلبة. فالحرّية إنّما هي صفةُ المعقوليّة، فهي الناسخُ في ذاته لكلّ تحديد وتقييدٍ، وتكوّن أرفع ما في نسق فيشته؛ لكن يجب أن **تُهمَلَ** الحرّية ضمن الشّرْكة مع الآخرين، حتّى تكون حرّيةُ جميع الكائنات العاقلة القائمة ضمن الشّرْكة ممكنةً، فتمسي الشّرْكة من جديد شريطةَ الحرّية؛ ومعناه أنّه لا بدّ أن تنتسخ الحرّيةُ حتّى تكون حرّيةً. والبيّن من ذلك هو أنّ الحرّية تكون هاهنا من جديد مجرّدَ سلبيٍّ، أعني لاتعيّنيّةً مطلقةً، أو تكون ـ كما اتّضح أعلاه من فعل الوضع الذاتيّ[62] ـ محضَ عامل فكريٍّ، أي الحرّية من حيث يُنظر فيها من زاوية التفكّر. فالحرّية لا توجد بما هي العقل، بل ككائن عاقل، أي تُربَط بضدّها، بمتناهٍ؛ وبحقّ ما يشتمل ذلك التأليف للشخصيّة في حدّ ذاته على تحديد عامل من العوامل الفكريّة، كمثْل ما تكون الحرّية هاهنا. فالعقل والحرّية بما هما كائنٌ عاقلٌ ما عادا عقلاً وحرّيةً، بل صارا فرديّاً مّا؛ فلذلك لا بدّ أن يُنظر في شِرْكة الشخص بالآخرين لا على أنّها

(62) انظر ص 160 ـ 162 من هذا الكتاب.

تحديد للحرّية الصادقة للفرد، بل على أنّها بالجوهر انْبساط لعين الحرّية؛ فالشّرْكة العليا هي الحرّية العليا من حيث القوّة كما التطبيق،
[67] ـ لكنّ الحرّية بما هي عامل فكريّ والعقلَ من حيث يقابل الطبيعةَ إنّما يزولان تماماً ضمن تلك الشّرْكة العليا.

فلو كانت شرْكة الكائنات العاقلة بالجوهر فعل تقييد للحرّية الصادقة، لكانت في ذاتها ولذاتها الاستبداد الأعلى؛ لكنْ لمّا لم يكنْ بين أيدينا هاهنا إلاّ تقييدُ الحرّية من جهة ما هي لامتعيّنٌ وعامل فكريٌّ، لم ينجمْ بعدُ في الحال عبر ذلك التصوّر استبدادٌ يقع لذاته ضمن الشّرْكة. لكنّه ينجم على التمام من جهة النحو الذي ينبغي على سبيله أن تُقيَّد الحرّية حتّى تصير حرّية الكائنات العاقلة الأخرى ممكنةً؛ ولا سيّما وجوب ألاّ تفقد الحرّيةُ عبر الشّرْكة صورةَ كونها طرفاً فكريّاً ومتضادّاً، بل أن تصير بما هي كذلك طرفاً راسخاً يرأسُ. إنّ الفرد يتخلّى عن لاتعيّنيّته، أعني حرّيته، ضمن شرْكة حرّةٍ صَدُوقٍ (echtfreie) من الروابط الحيّة؛ فالحرّية لا تكون ضمن الرباط الحيّ إلاّ من حيث تشتمل في حدّ ذاتها على إمكانِ انْتساخها والمضيّ في روابط مغايرةٍ، أي من حيث تفوتُ الحرّيةُ من جهة ما هي عامل فكريٌّ ولاتعيّنيّةٌ؛ فاللاتعيّنيّةُ من حيث هي حرّةٌ لا تكون في العلاقات الحيّة إلاّ **الممكنَ**، لا حاقّاً يُجعَل منه رئيسا غالباً، أو مفهوماً يسودُ. لكنّ اللاتعيّنيّة المنسوخةَ لا يُذْهَن[63] منها في نسق الحقّ الطبيعيّ

---

(63) إنّنا نعتمد هاهنا مادّة «ذهن» في نقل فعل «Verstehen» لتمييز هذه الدلالة من الفهم المفهوميّ ـ Begreifen الذي هو خاصّة الفلسفة. فإذا كان الذِّهنُ **يرسخ** على الأطراف **المتقابلة** متباينةً على حدودها ويجهل لذلك أسباب الوصل والنسخ الديالكطيقيّ، فالفهم المفهوميُّ إنّما يعتمد حركة انْتِساخ التقييدات الرّاسخة ليجعلها تنخرط في مسرى تعيّنيّة شاملة ما ينفكّ التقييد فيها يتزيّد تعيّنا وثراء. أمّا في **كتاب الفرق** حيث يبينُ من الهيغليّة أنّها ما زالت لم تمتلكْ ناصية الديالكطيقا، فيظلّ الفرْق بين الذِّهن والفهم موقوفاً على تمييز العقل من الذهن ووجوب انتساخ هذا ضمن ذاك. =

معنى التحديد الحرّ لحرّية [الفرد]؛ بل الحرّيةُ الصادقةُ، أعني إمكانَ نسخ علاقة مّا متعيّنةٍ، إنّما تُلغى من حيث يتمّ رفع التقييد الذي عبر الإرادة المشتركة إلى مصافّ قانون فيُرَسَّخَ كمفهوم؛ فالرباط الحيّ لم يعدْ ممكناً من حيث يظلّ غير متعيّنٍ، أي أنّه لم يعد عقليّاً، بل يكون معيَّناً بإطلاق، أي يضعه الذهن راسخاً؛ وتقع الحياة تحت وطأة القهر والغلبة، فيستبدّ بها التفكّرُ ويغلب بذلك العقلَ. هذه الحالة من العوَز(64) هي التي تُثبَتُ كحقّ طبيعيّ، لا على نحو أنّ الهدف الأعلى كان يكون نسخَها، حتّى يقيمَ العقلُ مكانَ تلك الشّرْكة الذهنيّة والمنافية للعقل نظامَ حياة يكون في حلّ من كلّ [68] خدمة للمفهوم، بل تجري حالة العوز وبسطُها إلى جميع حركات الحياة إلى ما لا نهاية فيه مجرى الضرورة المطلقة. ولا تُتَصوّر تلك الشّرْكة التي تقع تحت رياسة الذهن كأنّه كان يكون تحتّم عليها أن تتّبع القانون الأعلى في نسخ عوز الحياة الذي تضعه بواسطة الذهن ودفْعِ ذلك التعيين والتنفّذ الذي يعرى من أيّ نهاية، بل نسخِه ضمن اللاتناهي الصادق الذي لشرْكة جميلةٍ، فتزهدَ في القوانين القائمة عبر الأخلاق، وتنصرف عن فرْط الحياة غير الراضية بالمسرّة الصافية، وتدفع جرم القوّة المبكوتة بما أمكن من القيام إلى الأغراض العظيمة؛ بل تستتبّ على العكس رياسةُ المفهوم وخدمةُ الطبيعة

= أمّا استعمال هيغل هاهنا لـ «مفهوم»، فلا علاقة له بالفهم المفهوميّ الذي تعتمده زاوية النظر التأمّليّ، وإنّا يحيل إلى المفهوم **المجرّد** بما هو مقولة يأتيها الذهن حين **يدرج** قسراً الفرديّ العين ضمن كلّية صوريّة تظلّ بالضرورة دون الإحاطة المتفهّمة لشرائط التحقّق التاريخيّ للشّركة الإتيقيّة للأفراد الأعيان.

(64) Stand der Not، وهيغل لا يُقصد هاهنا إلى Die Not بما هي محض ضرورة، بقدر ما يعني دلالة العوز والفساد التي تنجم عن تدبير فاسد للحرّية يجعلها تحت استبداد الذهن وقهره.

بإطلاق، فتُمَدّان إلى ما لا نهاية فيه.

فالتعيين الذي يعرى من الغاية حيث لا بدّ للذهن أن يسقط إنّما يُظهِر فساد مبدئه على أشدّه، أعني التنفّذ والقهر بواسطة المفهوم. ودولةُ العَوَزِ تلك إنّما تعرف كيف تسعى إلى اتّقاء ضرر مواطنيها أكثر من سعيها في الانتقام متى يكون الضرر قد حصل. فلا بدّ لها إذاً ألاّ تمنع الضُّرَّ الحاقَّ خشية من جريرة القصاص وحسب، بل أن تتحوّط من إمكان كلّ ضرّ، فتنتهي بردع الأفعال التي لا تضرّ في ذاتها ولذاتها بأيّ إنسانٍ وتظهرْ على أنّها سيّانيّة تماماً: لكن بذلك إنّما يتيسّر ضرّ الآخرين، فيعسر الذود عنهم أو اكتشاف المجرمين. فإذا كان الإنسان من ناحية لا يقبل بالخضوع لدولة مّا إلاّ من حيث ينزع إلى استعمال قواه والتمتّع بها من الوجه الأكثر حرّيةً، فإنّه ما كان ليكون من الناحية الأخرى فعلٌ على الإطلاق لا يرى فيه الذهن المتّسق لتلك الدولة ضرّاً ممكناً يلحق بالآخرين، وهذا الإمكان الذي لا نهاية فيه إنّما يشتغل عليه الذهن المتحوِّطُ وقوّتُه الرادعةُ، أعني الواجب الذي يرجع إلى الشرْطة، فما من حركة أو سكنة في هذا المثال من الدولة كان يكون من الواجب ألاّ يخضع بالضرورة إلى
[69] قانون مّا، وألاّ يقع في الحال تحت المراقبة، وألاّ ينظر فيها رجالُ الشرطة وغيرهم من أولي الأمر، حتّى أنّ الشرطة تعلم من وجه التقريب ـ حسب ما جاء في الصفحة 155، الجزء الثاني(65) ـ في دولة يقوم دستورُها على ذلك المبدأ، أين يكون كلّ مواطن في كلّ ساعة من النهار وماذا يفعل(*).

---

(65) Fichte, *Fichtes Werke*, Bd. III: *Grundlage des Naturrechts* (1796), s. 302

(*) وهذه خيرُ أمثلة يبينُ منها كيف يخسر فعل التقييد الذي بلا نهاية هدفَه فيكون هو نفسُه في خسران؛ إنّ شتّى الجرائم التي تكون ممكنة في الدول الفاسدة يتمّ ردعها بواسطة إصلاح الشرطة؛ ومثاله تزييف الصكوك والأوراق النقديّة. ونرى من أيّ وجه يتمّ ذلك في =

ينتسخ فعل التعيين والتصيّر معيَّنا (Bestimmtwerden) ضمن

= الصفحة 148 وما يليها: كلّ فرد يسلّم صكّ كمبيالة يتحتّم عليه أن يقدّم شهادة هويّة يثبت بها أنّه هذا الشخص بعينه، وأين يمكن العثور عليه وما شاكل ذلك. وحسْب المتسلّم أن يضيف على ظهر الصكّ حذاءاً سم من سلّمه إيّاه مجرّد الملاحظة: مع شهادة هويّة صادرة في هذه الولاية أو تلك. حسْب المرء إذاً أن يكتب كلمتيْن زائدتيْن، فيحتاج في ذلك إلى دقيقةٍ أو دقيقتيْن، حتّى يتثبّت من شهادة الهويّة والشخص؛ وزائدا إلى ذلك يظلّ الأمر زائداً سهلاً كما كان من قبل (المصدر نفسه، ص 297 وما بعدها)، (لا بل هو أيسرُ، لأنّ المرء الذي يتحوّط يُفترَض فيه ألاّ يتسلم صكّاً من شخص لا يعرفه، حتّى إن كان ذلك الصكّ على ظاهره سليماً، وأيسر من ذلك بكثير أن يتثبّت من شهادة الهويّة ومن الشخص، بدل الاستخبار عنه من أيّ وجه مغاير). أمّا في الحالة التي يكون فيها الصكّ فاسداً، يكون من اليسير جدّاً العثور على الشخص المعنيّ، إذا كان البحث قد انتهى إلى التعرّف عليه؛ فلا أحد يحقّ له أن يغادر ذلك المكان، ويمكن أن يتمّ إيقافه عند الباب (أمّا أن الكثير من بلداتنا ومدننا وكذلك بعض التجمّعات السكنيّة المفردة لا أبواب لها، فهذا الأمر الحاقّ ليس باعتراض، بل تُستنتج من ذلك ضرورة الأبواب) - فلابدّ لكلّ فرد أن يقيّد المكان الذي يسافر إليه فيثبّت على سجلّ تلك الولاية وشهادة الهويّة (المصدر نفسه، ص 295) (وفي ذلك إنّما يُفترض أنّ حارس الحدود بوسعه أن يميّز المسافر من أيّ شخص غيره يعبر الباب) - ولا يتمّ إيقاف ذلك الشخص إلاّ في المكان المثبت على شهادة الهويّة. ففي هذه الشهادة يُثبت الوصف الفعليّ للشخص (ص 146)، أو بدلاً من ذلك الوصف الذي يظلّ دائماً أمراً ملتبساً، تتضمّن تلك الشهادة عند الأشخاص الميسورين أي القادرين على دفع المقابل الماليّ (وهم في هذه الحالة قادرون على تزييف الصكّ)، على صورة جيّدة. - وتكون شهادة الهويّة مكتوبة على ورق خاصّ يقدّ لأجل هذا الغرض دون غيره، وهذا الورق يكون بين أيدي السلطات العليا والسلطات التابعة لها التي ينبغي أن تحاسب على الورق المستعمل. فهذا الورق لا يمكن تزويره، لأنّه لا يُحتاج في تزوير صكّ إلاّ شهادة هويّة واحدة وكثير من الأفانين التي كانت تكون مجتمعةً (المصدر نفسه، ص 298) (ويُفترَض في ذلك أنّه ما كان ليُحتاجَ في دولة محكمة التنظيم إلاّ إلى تزوير شهادة هويّة مفرَدةٍ وأنّ صنّاع الهويّات المزوّرة ما كانوا ليجدوا طلبةً في ذلك الأمر والحال أنّه بعض دارج في الدول العاديّة). إلاّ أنّ للدولة وسيلةً أخرى في منع تقليد ذلك الورق المخصوص، أعني وَفق الصفحة 152 تلك الوسيلة التي وجدت في منع العملة المزوّرة؛ فلمّا كانت الدولة تستحوذ على صناعة المعادن وما إليه، كان لا بدّ للدولة أن تمنع ترويجها عند صغار الباعة ما لم يشيروا إلى من وفي أيّ غرض سُلّم ذلك المعدن (المصدر نفسه، ص 299). - فإذا كان الجيش البروسيّ يحتاج إلى شخص ثقة واحد وحسب لمراقبة أجنبيّ مّا، فإنّ كلّ مواطن يُحتاج في مراقبته وتقييده على الأقلّ إلى نصف «دزّينة»، ويُحتاج إلى مثل ذلك العدد في مراقبة كلّ واحد من أولئك المراقبين، وهكذا دواليك إلى ما لا نهاية فيه؛ حتّى أنّ كلّ شأن يسير يتطلّب جملة من الشؤون لا نهاية فيها.

ذلك اللاتناهي الذي يتحتّم المضيّ فيه؛ فينبغي أن يكون تحديد (Begrenzung) الحرّية نفسُه لامتناهياً؛ أمّا تقييد (Beschränken) الحرّية والدولة فيزول ضمن نقيضة المحدوديّة التي لا حدّ فيها؛ وأمّا نظريّة فعل التعيين فقد ألغتْ فعلَ التعيين ومبدأه من حيث مدّته إلى غير نهاية.

[70] لذلك لا تنسجم الدول الدارجة من حيث لا تبسط الحقّ الأعلى للشرطة إلاّ على إمكانات قليلة من الجنح، وتوكل ما تبقّى للمواطنين أنفسهم؛ وأملها في ذلك ألاّ يكون تحتّم على كلّ واحد منهم أن يتقيّد أوّلا بواسطة مفهوم مّا وبمقتضى قانون مّا حتّى لا يبدّل الموادّ الطيّعة الأخرى، وذلك ممّا يكون على الأصل بوسع كلّ منهم، لأنّه لمّا كان كائناً عاقلا، كان لا بدّ له وفق حرّيته ومن حيث يعيّنُ أن يضع بنفسه اللاأنا، ويتّصف بالقدرة على تبديل المادّة. ولهذه العلّة تظلّ الدولُ الناقصة ناقصةً، لأنّه كان يكون تحتّم عليها أن ترسّخ أيّ ضرب من التقابل؛ إنّها متهافتةٌ وغير متّسقةٍ لأنّها لا تجعل تقابلها ينفذ إلى جميع الروابط؛ لكن لما تجعل من التقابل الذي يفصم البشر بإطلاق إلى كائن عقليّ ومادّة طيّعة تقابلاً لا نهاية فيه، وفعلَ التعيين بلا غاية، تنتسخ تلك النتيجة من نفسها، أمّا ذلك الفسادُ فيكون الأكمل (das Vollkommenste) في الدول الناقصة.

[71] يصير الحقّ الطبيعيُّ من جرّاء التقابل المطلق بين الغريزة الخالصة والغريزة الطبيعيّة عرْضاً للذّهن من حيث يرأس على التمام وللحيّ من حيث يخدم على التمام؛ بنيانٌ لا يكون فيه للعقل نصيبٌ، حتّى أنّ العقل يطرحُه، لأنّه لا بدّ للعقل أن يلقى عبارتَه بيّنةً ضمن أكمل تنظيم يكون بوسعه أن يأتيَه بنفسه، فيتشكّلَ من نفسه كشعبٍ بعينه. لكن دولة الذّهن تلك ليست بتنظيم (Organisation)، بل إنّما هي مَكَنَةٌ، وليس الشعب بجسم عضويّ يرجع إلى حياة

مشتركة وثريّة، بل إنّما هو كثرةُ ذرّات تعوزها الحياةُ، فتكون عناصرها جواهر تتقابل بإطلاق، فإذا هي في شطر جمهورُ نقاطٍ مفردةٍ، وجمٌّ من الكائنات العاقلة، وفي شطر آخر موادّ طيّعةٌ يمكن تبديلها بواسطة العقل - أي على ذلك الشكل الذي يأتيه الذَهن - من وجوه شتّى، عناصرُ تقوم وحدتها على مفهوم مّا، أمّا الوصلُ بينها فيرجع إلى رياسة تعرى من أيّ نهاية. تلك الجوهريّة المطلقة للنقاط تؤسّس نسقاً ذرّيّاً في الفلسفة العمليّة حيث يصير - كما هي الحال في ذرّيّة الطبيعة - ذهنٌ غريبٌ عن الذرّات قانوناً، وهو الذي يُسمى في المجال العمليّ الحقَّ؛ مفهومٌ للجملة ينبغي أن يتضادّ مع كلّ فعل ما دام كلُّ فعل متعيّنا، فيعيّنَه، وعليه يُميتُ الحيَّ فيه، أعني التهويّ الصادقَ. «Fiat justitia, pereat mundus»[(66)]، ذلك هو القانون، لكنّه لا يعني البتّة - كما ذهب في ذلك كَنْت - أنّ الحقّ يحصلُ حتّى إن دثر بين العالَمين جميعُ من كان خبيثاً، لا بل يعني أنّ الحق لا بدّ أن يحصل حتّى إذا كان يكون ذلك قد اجْتثّ من المعرق - كما يُقال - كلَّ ثقة ومتعة ومحبّة، وذهب بجميع القوى التي للهويّة الإتيقيّة.

فلْنمرّ الآن إلى نسق **الشّرْكة الأخلاقيّة للبشر**.

يشترك **فقه الأخلاق** مع الحقّ الطبيعيّ في أنّ الفكرةَ تَرْأس

---

(66) «الثقة بالعدل تذهب بالعالمين»، انظر: Immanuel Kant, *Zum ewigen Frieden, ein philosophischer Entwurf*, Neue vermehrte Auflage (Königsberg: F. Nicovius, 1796), s. 92.

قــــــــــــارن: Immanuel Kant, *Kant's gesammelte Schriften*, Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, [dann von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin], [dann von der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen] (Berlin: G. Reimer [dann]; W. de Gruyter, 1902-), Bd. 8, s. 378.

الغريزة، والحرّية ترأس الطبيعةَ؛ لكن يتميّز ذلك النسق من هذا الحقّ من حيث يكون الهدف المطلق من الحقّ الطبيعيّ قهرَ الكائنات الحرّة تحت وطأة المفهوم بعامّة، حتّى إنّ التجريد الرّاسخ للإرادة
[72] المشتركة يقوم أيضاً خارج الفرد، فيقهرُه قهراً؛ فلا بدّ في فقه الأخلاق أن يوضع المفهوم والطبيعة متّحديْن في عين الشخص الواحد؛ فأمّا في الدولة فينبغي للحقّ وحده أن يرأس، وأمّا في ملكوت الأخلاقيّة فتكون السطوة للواجب وحده، من حيث يعْترف عقلُ الفرد به كقانون.

أنْ يرأس المرءُ ويخدم نفسه خاصّةً[67]، فذلك أمر يظهر لا محالة على أنّه أحسن من الحالة التي يكون فيها المرء خادمَ أجنبيّ. لكنْ إذا كان ينبغي أن تكون العلاقةُ بين الحرّية والطبيعة في الأخلاقيّة رياسة وخدمة ذاتيّتيْن وقهرا **مخصوصا** للطبيعة، فإنّها تنافي

---

(67) Sein eigner Herr und Knecht zu sein. لقد آثرنا ـ كما هو بيّن من هذا الموضع والمواضع التي تتقدّمه ـ أن نترجم زوج Herrschaft und Knechtschaft بزوج الرياسة (أو الرئاسة) والخدمة استلهاما لما ذهب فيه أبو نصر الفارابي ومن بعده ابن سينا من تخريج أنطولوجيّ للعبارتين يجاوز دلالتيْهما السياسية الدارجتيْن. أمّا إسقاطنا لترجمة ذلك الزوج وفق ما جرت به العادة في لساننا، نعني زوج السيّد والعبد، فالعلّة فيه الإحتراس من خلط قد يقع بين الرياسة والسيادة، وهو خلط يدفعه عنّا اللسان الألمانيّ ذاته، نعني الخلط بين Herrschaft و Meisterschaft، وهذا هو معنى الذي يسود ويغلب (meist) أو يتمكّن من أسباب صناعة وما إليه.

ولقد كنّا اختبرنا زوج الرياسة والخدمة في نقل **فنومينولوجيا الرّوح**، وتبيّن لنا أنّه على العكس من زوج السيادة والعبوديّة، لا يرزح تحت دلالة تاريخيّة، بل أنثروبولوجيّة مقيّدة (تحيل إلى التقليد الوسيط)، لا بل ييسّر التخريج الدراميّ لمقامات الحرّية من الكينونة، زائدا إلى أنّه يلوّح شديداً بسياقات دلاليّة مجرّدة كمثل تلك التي مررنا عليها أعلاه، نعني رياسة المفهوم وخدمة الفرديّ التي تظلّ في نظر هيغل المعرق الرئيس لما يرى فيه لاإتيقيّة (Unsittlichkeit) جوهريّة لفقه الحق وفقه الأخلاق عند فيشته.

قارن في شأن ترجمة ذلك الزوج: هيغل، **فنومينولوجيا الرّوح**، ص 267 ـ 278، وبخاصّة الهامش رقم 4، ص 267.

الطبيعة أكثر ممّا يحصل في الحقّ الطبيعيّ، حيث يظَّهر التسيّد والتغلّبُ كآخَرَ يوجد خارج الفرد الحيّ. فالفردُ لا يزال يمتلك في حدّ ذاته ضمن تلك العلاقات قيمومةً منغلقة على نفسها؛ وما لا يكون في ذلك الفرد واحداً، إنّما يصدّه عنه فيطرحه؛ أمّا التعارض فيتأتّى من قوّة أجنبيّةٍ؛ وحتّى إذا فات الإيمان باتّحاد الباطن والظاهر، يبقى للفرد مع ذلك إيمانُه باتّفاقه مع جوّانيّته، الهويّةُ بما هي طبعٌ؛ فتظلّ الطبيعة الباطنةُ أمينةً. لكنْ لمّا ينقل فقه الأخلاق السيادة الآمِرةَ، فيُودعها في الإنسان نفسه، فيتقابل فيه الآمر والمأمور بإطلاق، يكون الانسجام الجوّانيّ قد قُوِّضَ، ويكوّنُ التفكّك والانفصامُ ماهيّة الإنسان. فالإنسان يسعى في تحصيل الوحدة، لكن لا تبقى له من جرّاء اللاتهوّي الذي يقوم مقام في الأسّ إلاّ محض وحدة صوريّة.

فالوحدة الصوريّة للمفهوم التي ينبغي أن ترأس وتنوّعُ الطبيعة إنّما يتناقضان، وسرعان ما يُظهر تزاحم هذين الطرفيْن سوءة تدلّ على الكثير؛ فالمفهوم الصوريّ ينبغي أن يرأس؛ لكنّه خاو، ولا بدّ أن يُفْعَم بواسطة الاتّصال بالغريزة، فتنجم عن ذلك زمرةٌ من الإمكانات لا نهاية فيها من الأفعال. أمّا إذا حفظ العلمُ المفهومَ على وحدته، فمحال أن يُنجز شيئاً بواسطة مثل ذلك المبدأ الخاوي والصوريّ. ينبغي للأنا أن يتعيّن بذاته طبقاً لفكرة النشاط الذاتيّ المطلق، وينبغي له حتّى ينسخ العالَم أنْ يمتلك السببيّةَ بالنظر إلى الأنا الموضوعيّ، وبالتالي يدخل معه في اتّصال؛ بذلك تصير الغريزة [73]
الأخلاقيّة مختلطةً، فتكون عندئذ متنوّعة على قدر تنوّع الغريزة الموضوعيّة نفسِها؛ فيصدر عن ذلك تنوّعٌ عظيم للواجبات. ويمكن التقليل كثيراً من ذلك التنوّع إذا ما وقف المرءُ ـ كما [يفعل] فيشته ـ على كلّيّة المفهوم؛ لكن عندئذ لا تستقيم للمرء إلاّ مبادئ صوريّةٌ.

أمّا تقابل الواجبات المتنوّعة فيحصل تحت صفة التصادمات، ويؤدي إلى تناقض غليظ؛ فلو كانت الواجبات المستنبَطة مطلقةً، لما أمكن أن تتصادم (kollidieren)؛ لكنّها تتصادم بالضرورة، لأنّها تكون متقابلةً؛ ولمّا كانت إطلاقيّتُها متساوية، كان الاختيار ممكناً، بل ضروريّاً من جرّاء التصادم، فلا شيء يمْثُل للحسم إلا الاعتباطُ. فلو كان ينبغي ألاّ يحصل اعتباطٌ البتّة، لتحتّم ألاّ تقع الواجبات على عين الدرجة من الإطلاقيّة، ولكان أحدُها ـ كما يلزم القولُ عندئذ ـ واجباً أكثر إطلاقيّة من الواجبات الأخرى، وذلك ممّا يناقض المفهومَ، إذْ كلّ واجب مطلقٌ من جهة ما هو واجبٌ. لكن لمّا كان ينبغي مع ذلك التمرّسُ بذلك التصادم، ووجب إذاً أنْ تُتْرك الإطلاقيّةُ ويُرجّح واجبٌ فيفْضُل الواجباتِ الأخرى، صار الأمر عندئذ يتعلّق رأساً ـ لكيْ يفلح التعيينُ الذاتيّ ـ باعْتماد الحكم حتّى يستكشفَ ما يفضل به مفهومُ واجبٍ مّا بقيّة المفاهيم الأخرى ويتمّ الاختيارُ من بين الواجبات المشروطة وفق التقييم الأحسن؛ فإذا تمّ ضمن التعيين الذاتيّ للحريّة ضدُ الاعتباط والعرضيّ اللّذين للميول، فطُرحا بواسطة المفهوم الأعلى، يمرّ مذّاك التعيين الذاتيّ في عرضيّة التقييم، أي بذلك في انعدام الوعي بما يُرجَّح به تقييمٌ عرضيٌّ مّا. إنّا نرى أنّه إذا كان كَنْتْ في مذهبه الأخلاقيّ يضمُّ إلى كلّ واجب يوضع بإطلاق أسئلةً تتعلّق بقضايا الضمير[68]، فذلك لا بدّ أن يُحمَل ـ اللّهم إلاّ إذا شاء المرءُ الاعتقاد بأنّ كَنْت يطعن بذلك في إطلاقيّة الواجبات الموضوعة ـ على معنى أنّه ينبّه في الأكثر على وجوب الخوض في قضايا الضمير ضمن فقه الأخلاق، ومن ثمّة على وجوب ألاّ يثق

---

(68) Kasuistische Fragen، وهي جملة من الأسئلة اشتغل عليها كَنْت ضمن مقالته في الفضيلة (1797)، من مثل: هل يحقّ للمرء أن ينتحر حتى ينقذ الوطن، أو أن يشرب الخمر حتّى يُفرح الناس، أو أن يكذب من وجه الأدب...

المرء بتقييمه الخاصّ، وهو لعمري أمر عرضيٌّ. فوحدها العرضيّة هي ما ينبغي نسخُه ضمن فقه في الأخلاق؛ وتحويل عرضيّة الميول إلى [74] عرضيّة التقييم لا يمكن أن يرضيَ الغريزةَ الأخلاقيّة التي تقوم على الضرورة.

إنّ التقاطبَ (Polarität) الرّاسخ والمطلق للحرّية والضرورة الذي يحصل ضمن مثل ذينك النسقيْن في فقه الأخلاق والحقّ الطبيعيّ، يجعل من المحال التفكيرَ في أيّ تأليف وأيّ نقطة سواءٍ(69)؛ فالترنسندنتاليّة إنّما تفوتُ تماماً في الظاهرة وملَكة الظاهرة، أعني الذهنَ؛ أمّا التهوّي المطلق فلا يوجد ضمن تلك الترنسندنتاليّة ولا يستقيمُ؛ وكذلك التقابل يظلّ راسخاً بإطلاق حتّى ضمن تجميل التقدّم إلى ما لا نهاية فيه، فلا ينحلّ على الحقيقة لا بالنسبة إلى الفرد عند نقطة استواء جمال الفكر والعمل، ولا بالنسبة إلى شرْكة الأفراد الحيّة متى تتكمّل إلى جمْعٍ (in eine Gemeine).

صحيحٌ أنّ فيشته عندما يخوض في الواجبات المتعلّقة بالأحوال المختلفة، ينتهي إلى القول في واجبات الفنّان **الإستيطيقيّ** بما هو آخر تتمّةٍ تُضمّ إلى الأخلاق، فيتحدّث أيضاً عن المعنى الإستيطيقيّ من جهة ما هو رباطُ توحيدٍ بين الذهن والفؤاد؛ ولمّا كان الفنّان لا يسكن إلى الذهن وحده كما هي الحال عند رجل العلم، ولا إلى الفؤاد وحده كما عند معلّم الشعب، بل يلتفت إلى الرّوح برمّته في وحدة ملَكاته، فإنّ فيشته يقيّد للفنّان الإستيطيقيّ والثقافة الإستيطيقيّةِ صلةً فعّالة ورفيعةً بتحصيل غايات العقل وإنمائها.

وزائداً إلى أنّ المرء لا يفهم كيف لعلْم يقوم على التقابل المطلق، مثل ذلك النسق في فقه الأخلاق، أنْ يأتي قولاً في آصرة

---

(69) Indifferenz-Punkt.

التوحيد (Vereinigungsbande) بين الذهن والفؤاد وفي جملة الرّوح، ذلك أنّ التعيين المطلق للطبيعة وفق مفهوم مّا هو الرّياسة المطلقة للذهن على الفؤاد رياسةً تظلّ مشروطة بنسخ وحدتهما، فإنّ المنزلة المضافة التي تهلّ ضمنها الثقافة الإستيطيقيّة تُظهر تماماً كم لا يُعتَدُّ بها بعامّة في استكمال النسق. فالفنّ إنّما غرضه أنْ يمتلك صلة فعّالة
[75] ورفيعة بتحصيل غايات العقل من حيث يوطّئ للأخلاقيّة، حتّى إنّه متى تهلّ الأخلاقيّةُ تجد العمل في شطره مقضيّاً، أعني التحرّر من أربطة الحاسّة.

فما أعجب فيشته كيف يفلح القولَ في الجميل، والحال أنّه قول لا يوافق وجهة نسقه، فلا ينطبق البتّة عليه، لا بل يعتمده في الحال ومن وجه فاسد في تصوّر القانون الأخلاقيّ.

فالفنّ بحسب قول فيشته، **إنّما يجعل من وجهة النظر الترنسندنتاليّة وجهة نظرٍ مشتركة من حيث يكون العالَم بالنسبة إلى تلك الوجهة مصنوعاً (gemacht)، ويكون بالنسبة إلى هذه معطى، أمّا بالنسبة إلى وجهة النظر الإستيطيقيّة فيكون مصنوعاً مثلما يكون معطى**. والوحدة الصادقةُ بين فعل الإنتاج الذي للفاهمة والنتاج الذي يظّهر لها كمعطى، كما وحدة الأنا من حيث يضع نفسَه في الوقت عينه كلامحدود وكمحدوديّة، إنّما تُعترَف بواسطة الملَكة الإستيطيقيّةِ؛ أو بعبارة أخرى: يجري الأمر بالأحرى مجرى وحدةٍ بين الفاهمة والطبيعة حيث يكون لهذه الأخيرة جانبٌ مغايرٌ لمجرّد كونها نتاج الفاهمة حتّى تكون تلك الوحدة ممكنةً؛ فالإقرار بالوحدة الإستيطيقيّة بين فعل الإنتاج والنِتاج يغاير تماماً فعلَ وضع الْينبغي المطلق والنزوع المطلق والتَقْدُمة إلى ما لا نهاية فيه، وإذا اعترُفت تلك الوحدة العليا بانت هذه المفاهيم كنقائض، أو كمجرّد تأليفات لدوائر مضافة وتابعة، وبذلك تقتضي تأليفاً أرفع تنضمُّ إليه.

تُفسَرُ النظرةُ الإستيطيقيّة قدُماً على النحو التالي. للعالَم المعطى، أو الطبيعة، جانبان، فهو نتاج تحديدنا ونتاج مراسِنا الفكريّ الحرّ؛ فينبغي أن يُرى في كلّ شكل يقع في المكان أنّه خِراجُ الفيض والقوّة الباطنيْن للجسم نفسِه الذي يمتلك ذلك الشكل. فأمّا مَن يتّبع الرأي الأوّل فلن يرى إلاّ صوراً معوجّة ومعتصَرَة وقلقةً، أي أنّه يرى القبح؛ وأمّا من يتّبع الرأي الثاني، فسيرى الفيض القويّ للطبيعة، والحياة والتنزّعَ، أي أنّه يرى الجمالَ. لم يكن مراس الفاهمة ضمن الحقّ الطبيعيّ قد أنتج الطبيعةَ إلاّ من جهة ما هي مادّة طيّعةٌ تقبل التبديل؛ فلم يكن إذاً مراساً فكريّاً حرّاً، ولا مراسا للعقل، بل كان مراس الذّهن. أمّا النظرة الإستيطقيّة للطبيعة فيتمّ الآنَ تطبيقُها على فقه الأخلاق، والآكد أنّه ما كان ليجوز [76] للطبيعة أن تتقدّم القانونَ الأخلاقيَّ من حيث القدرة على امتلاك نظرة جميلة . **فالقانون الأخلاقيّ يشرّع بإطلاق ويكبت كلّ ميل طبيعيَ؛ ومن يراه كذلك فإنّما يسلك حياله مسلك عبد له. لكنّ القانون الأخلاقيَ هو في الوقت عينه الأنا نفسُه، ويتأتّى من صميم ماهيّتنا الخاصّة؛ فإذا امتثلنا له، فإنّما نمتثل لأنفسنا وحسب؛ ومن يراه كذلك، فإنّما يراه من وجه إستيطيقيَ.** أنْ نمتثل لأنفسنا، فذلك يعني أنّ ميلنا الطبيعيّ يمتثل لقانوننا الأخلاقيّ؛ لكن في الحدس الإستيطيقيّ للطبيعة بما هي خِراج الفيض والقوّة الباطنيْن للجسم لا يحصل مثل ذلك الشّقاق في الامْتثال، وذلك ما نشاهده (anschauen) في الأخلاقيّة وامتثال المرء لنفسه بحسب هذا النسق متى يُقيَّدُ الميلُ الطبيعيّ من خلال العقل المجاوِر وتُقهَر الغريزةُ لتسخَّر للمفهوم. فلا بدّ لهذه النظرة الأخلاقيّة الواجبة أن تكون مباشرةً من قبيل تلك التي تُظهِر الصورةَ المعوجّة والمضطربةَ والمعتصَرَةَ، أي القبحَ، بدل أن تكون نظرةً استيطيقيّةً.

فإذا كان القانون الأخلاقيّ لا يقتضي إلاّ الاستقلال الذاتيّ بوصفه فعلَ تعيّنٍ وفق المفاهيم وبمعيّتها، ولم يكُ للطبيعة أن تبلغ حقَّها إلاّ عبر تقييد الحرّية وفق **مفهوم** الحرّية التي لكائنات عاقلة متكثّرة، وكان هذان الوجهان المُعْتَصَرَان جميعا الوجهَ الأعلى الذي تستقيم به للإنسان إنسانيّته، فإنّ المعنى الإستيطيقيّ إذا ما وجب تناولُه على امتداده الأوسع حيث يعرض التشكّل الذاتيّ التامّ للجملة ضمن وحدة الحرّية والضرورة والوعي والعريّ من الوعي، لن يكون له موضعٌ يختصّ به لا ضمن النظام المدنيّ للحقّ والأخلاقيّةِ، ولا حتّى في ظواهره المقيَّدة ما دام يعرْض من وجه خالص ضمن تمتّعه الذاتيّ بنفسه الذي يعرى من كلّ قيد؛ فكلّ فعل تعيين وفق المفاهيم إنّما يُنسخ مباشرةً ضمن المعنى الإستيطيقيّ، حدَّ أنّ تلك الماهيّة الذهنيّة للرياسة والتعيين تكون في نظره ـ إذا ما حصلت له ـ قبيحةً ينبغي نبذُها.

[77] مقارنة مبدأ شلّنغ في الفلسفة بمبدأ فيشته

لقد بيّنا أنّ الصفة الرئيسة لمبدأ فيشته تكمن في أنّ الذات = الموضوع تصدر عن تلك المطابقة، فلا يكون بوسعها بعد ذلك أن تستقيم من جديد، لأنّ المختلِف (das Differente) إنّما يُردُّ إلى علاقة سببيّة؛ فمبدأ التهوّي لا يصير مبدأ النسق؛ وكما يشرع النسق في التكوين، يكون التهوّي قد أُهمِل؛ فالنسق نفسُه يقوم على زمرة من المتناهيات الذهنيّة المتّسقة لا يسعها أن تلمّ بالتهوّي الأصليّ، فلا تفهمه كحدس ذاتيّ مطلق يصبّ في مركز الجملة. لذلك تمسي الذات = الموضوع ذاتا = موضوعاً ذاتيّةً؛ فلا تفلح في نسخ تلك الذاتيّة حتّى تضع نفسَها من وجه موضوعيّ.

إنّ مبدأ التهوّي مبدأ مطلق لنسق شلّنغ **برمّته**؛ فالفلسفة والنسق إنّما يتطابقان؛ ولا يفوت التهوّي لا في الأجزاء، ولا حتّى في النتائج.

أمّا كون التهوّي المطلق مبدأ لنسق برمّته، فذلك يتحتّم فيه أن توضع الذات والموضوع **كلاهما** كذات ـ موضوع؛ فالتهوّي لم يتأسّس في نسق فيشته إلاّ كذات ـ موضوع ذاتيّة؛ وذلك إنّما يقتضي حتّى يتمَّ، ذاتاً ـ موضوعاً موضوعيّةً، على نحو أنّ المطلقَ يعرُض في كلّ منهما، فيحصل على التمام في كليهما مجتمعيْن بما هو الرّبط التأليفيّ الأعلى الذي ينفيهما معا من حيث يتقابلان، بل يحصل بما هو النقطة السيّانيّة المطلقة لكليهما التي تنطوي عليهما جميعاً، فينجمان منها، وينجم هو نفسُه من كليهما.

إذا وُضع نسخ الانفصام من جهة ما هو المطلوب الصوريّ للفلسفة، يمكن للعقل أن يتعقّب حلَّ ذلك المطلوب من حيث ينفي أحد المتقابليْن، ويرفع من الآخر إلى مصافّ طرف لامتناه؛ وذلك هو ما حدث على الحقيقة في نسق فيشته؛ لكنّ التقابل يظلّ من هذا الوجه قائماً؛ لأنّ الطرف الذي يوضع كأنّه مطلقٌ يكون مشروطاً بالطرف [78]
الآخر، وكما يقوم، يقوم الآخر أيضا. فلا بدّ أن يُنسَخ المتقابلان كلاهما، الذات والموضوع، حتّى يُنسخ التقابلُ؛ وهما إنّما يُنسخان كذات وموضوع من حيث يوضعان مُتَهوِيَّيْن. فالذات والموضوع يكونان في التهوّي المطلق مرتبطيْن، وبذلك يُنفيان؛ ومن ثمّة لا شيء يمْثُل بالنسبة إلى التفكّر والمعرفةِ. فذلك هو الحدّ الذي يبلغه بعامّة تفلسفٌ لم ينته إلى نسق مّا؛ إنّه يرضى بالجانب السلبيّ الذي يغمسُ كلَّ متناه في اللاتناهي؛ وقد يكون من الممكن أيضاً أن ينتهي من جديد إلى المعرفة، فمن قبيل العرَض الذاتيّ أن تتعلّق حاجة النسق بذلك أو لا تتعلّق. لكن إذا كان ذلك الجانب السلبيّ نفسُه مبدأً، وجب ألاّ يتمّ بلوغُ المعرفة، لأنّ كلّ معرفة إنّما تهلّ أيضاً ومن وجه مّا ضمن دائرة التناهي. أمّا الغلواءُ فتثبت راسخة على ذلك الحدس لنور يعرى من اللّون؛ فلا يقوم التنوّع فيها إلاّ من حيث تصارع

المتنوّع. فالغلواء إنّما يعوزها الوعي بماذا هي، وتجهل أنّ انقباضَها مشروط بامْتدادها؛ إنّها تظلّ أحاديّةَ الوجه، لأنّها هي نفسها ترسخ على واحد من الأطراف المتقابلة، فتجعلَ من التهوّي المطلق طرفاً متضادّاً. أمّا في التهوّي المطلق فالذات والموضوعُ يُنسخان؛ لكنّهما لمّا كانا يقعان في التهوّي المطلق، فإنّهما يظلّان في الآن نفسه قائميْن؛ وقيامُهما ذاك هو الذي يجعل المعرفة ممكنةً؛ لأنّ الفصل بينهما إنّما يكون في شطر موضوعاً في المعرفة؛ والنشاط الذي يفصل إنّما هو فعل التفكّر، وذلك النشاط إذا اعْتُبر لذاته إنّما ينسخ التهوّي والمطلق؛ فكلّ معرفة كانت تكون على البساطة زللاً، لأنّها في حدّ ذاتها فعل فصْل (ein Trennen). هذا الجانبُ الذي تكون المعرفة من جرّائه فصلاً، ونتاجْها متناهياً، يجعل من كلّ معرفة معرفة محدودةً، ومن ثمّة كذباً (Falschheit)؛ لكن ما دامت كلّ معرفة في عين الآن تهويّاً، لم يكن هناك زلل مطلقٌ. وبحقّ كلّما جرى الأمر مجرى التهوّي، فإنّما يجري كذلك مجرى الفصل؛ وما دام التهوّي والفصل [79] يقابل كلّ منهما الآخَر، فكلاهما مطلقٌ؛ أمّا متى يُرسَّخ التهوّي من حيث يُنفى الانفصامُ، فإنّما يظلّان متقابليْن. فلابدّ للفلسفة أن تُرجع لفعل الفصْل إلى ذات وموضوع حقّه، فتتركَه وشأنَه، لكنّها ما دامت تضع ذلك الحقّ من حيث يعدل بإطلاق التهوّي الذي يقابل الفصلَ، فلن تضعه إلاّ مشروطاً، مثلما يكون هذا الضرب من التهوّي الذي يقف على شرط نفي المقابل، تهويّاً نسبيّاً وحسب. أمّا المطلق نفسُه فإنّما هو لهذه العلّة تهوّي التهوّي واللاتهوّي(70)؛ ففِعلُ التقابل والكونُ واحدا إنّما يقعان في الآن نفسه في المطلق.

---

(70) تلك هي بداية الإخراج الهيغليّ لمفهوم طريف في **المطلق** لم تعهذه جميع المثاليّات الألمانيّة من قبل (لا المثالية الترنسندنتاليّة التي لفيشته ولا مثاليّة الهويّة المطلقة التي لشلّنغ). فلا يجري الأمر في مثل هذا المطلق مجرى مجرّد الانتقال من ذات ـ موضـوع ذاتيّة إلى ذات ـ

ما دامت الفلسفة تفصل، فلن يكون بوسعها أن تضع الأطراف المفصولة من دون أن تضعها في المطلق؛ وإلاّ كانت تلك المفصولاتُ مجرّد متقابلات لا صفة لها سوى أنّ أحدها لا يكون في حين يكون الآخرُ. هذه الصلة بالمطلق ليست من جديد نسخاً لكلا الطرفيْن، لأنّهما بذلك كانا لا يكونان منفصليْن، بل ينبغي أن يظلّا منفصليْن، وألاّ يعريا من هذه الصفة من حيث يوضعان في المطلق أو يوضع المطلق فيهما. وبحقّ ما يتحتّم وضعُ كليهما في المطلق، إذْ كيف كان يكون قد حقّ لأحدهما أن يتقدّم الآخرَ؟ فليس الحقّ المتساوي ما يحصل عند كليهما وحسب، بل كذلك الضرورةُ المتساويةُ؛ فلو كان أحدهما وحده الموصول بالمطلق، ولم يكن الآخر كذلك، لكانت ماهيّتُهما وُضعتا من وجه غير مساو، ولصار إذاً مطلوب الفلسفة، أعني نسخَ الانفصام، محالاً. لم يضعْ فيشته إلاّ أحدَ المتقابليْن في المطلق، بل وضعه كأنّه المطلق؛ فالحقّ والضرورة يكمنان في نظره في الوعي الذاتيّ، لأنّ الوعي الذاتيّ هو وحده فعل وضع ذاتيٍّ، ذات = موضوع؛ وذلك الوعي الذاتيّ ليس من قبيل ما يكونُ رأساً موصولاً بالمطلق كأن بطرف أرفع، بل هو نفسُه المطلقُ والتهوّي المطلق؛ وحقّه الرفيعُ في أن يوضع كأنّه المطلق إنّما يقوم على كونه يضع نفسَه بنفسه، على العكس من

= موضوع موضوعيّة، بل رأس الأمر في المطلق بما هو تهوّي التهوّي واللاتهوّي أنّه صار بالجوهر من صميم الاختلاف، بل الانْفراق، وأنّ إطلاقيّته لا تستتبّ إلاّ من حيث لا يدفع عنه الفرْق والانفصام، بل يخوض غمارهما على أشدّه. وبيّن بنفسه أنّ هذه الموجدة الهيغليّة (أعني المطلق بما هو تفكّر في ذاته وحياة يحتملان صروف الانفصام والانفصاد)، إنّما توطّئ لمقالة هيغل في **الرّوح** من جهة ما هي أشدّ المقالات الفلسفيّة التأمّليّة رسوخاً من طور يينا. إنّما المطلق إذاً تطلّقٌ وسروح، بل هويّة سيّالةٌ لا تبرأ في حدّ ذاتها من السلب والفصل والفصْم. فلذلك سيقال المطلق على معنى تأمّليٍّ قاطع هو أنّه إطلاقُ ظهورٍ، ومن ثمّة تطلّق ساليبّة.

الموضوع الذي لا يوضع إلاّ بواسطة الوعي. أمّا كونُ هذه المنزلة التي للموضوع منزلة عرضيّة وحسب، فذلك يتجلّى من عرضيّة الذات ـ الموضوع من حيث توضع كوعي ذاتيٍّ؛ فهذه الذات ـ الموضوع تكون هي نفسُها مشروطةً؛ ولهذه العلّة ليست زاوية نظره بالزاوية العليا، بل تلك الذات ـ الموضوع هي العقل، إذ يوضع على
[80] صورة محدودة؛ ولا يظّهَّر الموضوعُ كطرف لا يتعيّن من نفسه ومتعيّنٍ بإطلاق إلاّ انطلاقاً من زاوية تلك الصورة المقيَّدة. لذلك لا بدّ أن يوضع الطرفان في المطلق، أو يوضعَ المطلق على الصورتيْن جميعاً، وأن يظلاّ في الوقت نفسه منفصليْن؛ فإذّاك تكون الذات ذاتاً ـ موضوعاً ذاتيّةً والموضوعُ ذاتاً ـ موضوعاً موضوعيّةً؛ ولمّا كان كلّ من المتقابليْن ـ ما دامت قد وُضعت ثنائيّةٌ ـ قد أمسى مذّاك متضاداً مع نفسه، فتمضي القسمة إلى ما لا نهاية فيه، يكون كلّ قسم من الذات وكلّ قسم من الموضوع في المطلق هو نفسُه تهوّيَ الذات والموضوع؛ فيكون كلّ فعل معرفة حقيقةً، كما تكون كلّ ذرّة غبار تنظيماً.

لا تكون أنا = أنا المطلقَ إلاّ إذا كان الموضوع نفسُه ذاتاً ـ موضوعاً؛ فأنا = أنا لا تتحوّل إلى : أنا ينبغي أن يعدل أنا إلاّ حين يكون الأنا الموضوعيُّ نفسُه ذاتاً = موضوعاً.

وما دامت الذات كما الموضوعُ ذاتاً ـ موضوعاً، يكون كلّ تقابل بين الذات والموضوع تقابلاً واقعاً، إذْ كلاهما يوضعان في المطلق، ويمتلكان بذلك واقعاً. أمّا واقع المتقابليْن والتقابل الواقع فلا يحصلان إلاّ من خلال تهوّي المتقابليْن(*). فإذا كان الموضوع

(*) يعبّر أفلاطون عن التقابل الواقعيّ بواسطة الهويّة المطلقة على النحو التالي: إنّ الوصل الجميل الصادق هو ذلك الذي يجعل من نفسه والأطراف الموصولة واحداً. فإذا تمّ =

موضوعاً مطلقاً، كان مجرّد طرف فكريّ، كما يكون التقابل مجرّد فكريٍّ؛ وتصير الذات أيضاً مجرّد طرف فكريٍّ من حيث يكون الموضوع فكرياً وحسب، ولا يوضع في المطلق؛ ومثل هذه العوامل الفكريّة إنّما هي الأنا بما هو فعل وضع ذاتيٍّ، واللاأنا بما هو فعل تقابل؛ ولا عونَ يوجد البتّة في القول إنّ الأنا هو الحياة والفعاليّة الخارقتان، والفعل والمراس نفسه، وإنّه الأشدّ حقيقاً وحالّيّةً (das Allerrealste, Unmittelbarste) الحاصل في وعي كلّ امرئ؛ فكلّما [81] قابل الأنا الموضوعَ من وجه مطلق، لم يكن حقيقاً حاقّاً [(71)]، بل يكون مجرّد مفتكرٍ، ومحضَ نتاج للتفكّر، ومجرّدَ صورة للمعرفة. أمّا التهوّي فلا يسعه أن يتأسّس كجملةٍ انطلاقاً من النتاجات البسيطة للتفكّر، لأنّ هذه إنّما تنجم عبر تجريد التهوّي المطلق، فلا يسلك التهوّي حيالها في الحال إلاّ من وجه نافٍ، لا من وجه تأسيسيّ. ومن بين تلك النتاجات التي للتفكّر يكون اللاتناهي والتناهي، اللاتعيّنيّة والتعيّنيّةُ وما شاكلها. فمحال أن يكون مرورٌ من اللامتناهي إلى المتناهي، ومن اللامتعيّن إلى المتعيّن؛ والمرور بما هو ربطٌ

= تناول أيّ ثلاثة أعداد أو كتل أو قوى، يكون الأوسطُ بالنسبة إلى الأخير، ما يكون الأوّل على الحصر بالنسبة إلى عين الأوسط؛ وبالعكس: ما يكون الأخير بالنسبة إلى الأوسط، يكونه على الحصر الأوسط بالنسبة إلى الأوّل؛ ثمّ إذا كان الأوسط قد صار إلى الأوّل والأخير، وبالعكس كان الأوّل والأخير قد صارا كلاهما إلى الأوسط، فإنّ الأطراف ثلاثتها صارت بالضرورة عين الطرف الواحد؛ لكنّ الأطراف التي تصير فيما بينها عينَ الطرف، إنّما تكون جميعاً واحداً.

[يرجع هيغل هاهنا إلى أفلاطون، **الطيماوس**، 31 س ـ 23 أ. ومن الثابت أنّ هيغل كان قد استعمل نشرة بيبُونْتي: *Platonis philosopgie quae exstant Graece ad editionem Henrici Stephani accurate expressa cum Marsilii Ficini interpretatione. Studiis Societatis Bipontinae*, Biponti ex Typographia Societatis, 1786, Bd. I., s. 307-308]. (المترجم).

(71) Real. وهو معنى أشدّ من الواقعيّ ـ Reel.

يؤلّف إنّما يمسي نقيضةً؛ لكنّ التفكّر، [أعني] الفصلَ المطلق، لا يمكنه أن يتركَ ربطاً مّا بين اللامتناهي والمتناهي وبين اللامتعيّن والمتعيّن يقع حاصلاً، والتفكّر هو الذي يشرّع في هذا الموضع؛ إنّ للتفكّر الحقَّ في ألاّ يتّخذ صالحاً إلاّ وحدة صوريّةً، لأنّ الانفصام إلى لامتناه ومتناهٍ، وهو صنيعُه، إنّما كان قد سُمح به واعْتُمِدَ؛ أمّا العقل فيؤلّف الانفصامَ ضمن النقيضة، وبذلك ينفيه. فإذا كان التقابل الفكريّ من صنيع التفكّر الذي يتجرّد تماماً من التهوّي المطلق، يكون التقابل الواقعيّ على العكس من صنيع العقل الذي لا يضع التقابل على البساطة في صورة المعرفة، بل يضعه كذلك على صورة الكينونة، فيضع التهويّ واللاتهوّي متهوّييْن؛ ومثل هذا التقابل الواقعيّ هو وحده الذي توضع فيه الذات والموضوع كلاهما كذات ـ موضوع، فيقومان ضمن المطلق، ويوضع المطلق في كليهما، ويستقيم الواقع في كليهما. لهذه العلّة أيضاً لا يكون مبدأ الهويّة واقعيّاً إلاّ ضمن تقابل واقعيّ؛ فإذا كان التقابل فكريّاً مطلقاً، تظلّ الهويّة مجرّدَ مبدأ صوريَ، فلا توضع إلاّ في إحدى الصورتيْن المتقابلتيْن، ولا يمكنها أن تجري مجرى ذات ـ موضوع؛ والفلسفة التي مبدأها صوريٌّ، إنّما تمسي هي نفسُها صوريّةً، وذلك كمثل ما يقوله فيشته نفسُه في موضع من المواضع: بالنسبة إلى الوعي الذاتيّ الذي لله ـ وهو وعيٌ كان يكون فيه كلُّ شيء موضوعاً بواسطة كون الأنا قد وُضع ـ ما كان ليكون نسقُه صائباً إلاّ من وجه صوريّ[72].

(72) انظر: «وهاكم مجرّد مثال! ـ بالنسبة إلى الألوهيّة، أي في نظر وعي كان يكون كلّ شيء فيه قد وضع من خلال كون الأنا قد وُضع (ومفهوم مثل هذا الوعي لا يكون غير مفتكَر إلاّ بالنسبة إلينا)، ما كان هذا الفقه في العلم الذي لنا أن يمتلك مغزى، لأنّه ما كان ليحصل فعل وضع في ذلك الوعي غير الذي للأنا؛ لكنّه كان يكون أيضاً في نظر الله صائباً من وجه صوريّ، لأنّ صورة فقه العلم إنّما هي عين الصورة التي للعقل المحض». انظر: Fichte, *Fichtes Werke*, Bd. I: *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre* (1794), s. 253.

فإذا كانت بالعكس المادّة أو الموضوع نفسُه ذاتاً ـ موضوعاً، كان من [82] الممكن أن يفوت الفصل بين الصورة والمادّة، فيكفّ النسق كما مبدأه عن كونه مجرّدَ صوريّ، بل يصير في عين الآن صوريّاً ومادّياً؛ فكلّ شيء إنّما يوضع بمعيّة العقل المطلق. وليس بإمكان المطلق أن يضع نفسَه على صورة ذات أو موضوع إلاّ ضمن تقابل حقيقٍ (realer) : فتمرّ الذات في موضوع، أو الموضوع في ذات، وذلك حسب الماهيّة، فإذا صارت الذات نفسُها موضوعيّة، فلأنّ الأصل فيها أنّها موضوعيّة أو لأنّ الموضوع نفسَه يكون ذاتاً ـ موضوعاً، أو إذا صار الموضوع ذاتيّاً، فلأنّ الأصل فيه أنّه ليس إلاّ ذاتاً ـ موضوعاً. فعلى ذلك وحده يقوم التهوّي الحقّ وكونُ الطرفيْن جميعاً ذاتا ـ موضوعا، وفي الوقت نفسه التقابل الحقُّ الذي يكون بوسعهما أن يأتياه. فإنْ لم يكن كلاهما ذاتاً ـ موضوعاً، كان التقابل فكريّاً، ومبدأ الهويّة صوريّاً. وما من تأليف يكون ممكنا عند المطابقة الصوريّة والتقابل الفكريّ إلاّ التأليف الناقص، أي أنّ التهوّي نفسَه لا يكون من حيث يربط المتقابلات إلاّ كَمّاً، ويكون الفرق كيفيّاً، على منوال المقولات التي لا توضع المقولة الأولى منها ـ ومثاله الواقع ـ في الثالثة، كما الثانيةُ في هذه، إلاّ على نحو كمّيّ. أمّا إذا كان التقابل واقعيّاً، فلا يكون إلاّ كمّيّاً، والمبدأ يكون فكريّاً وواقعيّاً في نفس الآن، فذلك هو الكيف الأوحد، والمطلق الذي يتأسّس انطلاقاً من الفرق الكمّيّ، لا يكون كمّا، بل يكون جملةً.

يوضع الطرفان كلاهما كذات ـ موضوع حتّى يتمّ وضع التهوّي الحقّ بين الذات والموضوع؛ مذّاك يصير بوسع كلّ طرف أن يكون غرضَ علم جزئيّ. وكلّ علم من هذه العلوم يقتضي التجرّد من مبدأ العلوم الأخرى، فالموضوعات في نسق الفاهمة لا تكون في ذاتها شيئاً، ولا قوام للطبيعة إلاّ ضمن الوعي؛ أمّا الذي يتمّ تجريده من

ذلك فهو أنّ الموضوع طبيعةٌ وأنّ الفاهمة من جهة ما هي وعيٌ مشروطة بذلك؛ أمّا في نسق الطبيعة، فإنّ المرء ينسى أن الطبيعة تُعرَف؛ فالتعيينات المثاليّة (ideale) التي تستفيدها الطبيعة ضمن [83] العلم، تكون في الوقت نفسه محايثة لها. لكنّ التجريد المتبادل ليس من قبيل أحاديّة العِلميْن، وليس تجرّداً ذاتياً من المبدأ الواقعيّ الذي للعلم الآخر، أي تجريد كان ليؤتى به حتّى يتمّ التمهيد للمعرفة، ثمّ كان يكون زال متى يتمّ بلوغ زاوية نظر أرفع، ذلك أنّ موضوعات الوعي التي لا تكون في المثاليّة شيئاً غير نتاجات الوعي، كانت تكون مع ذلك ـ إذا ما اعتُبرت في ذاتها ـ شيئاً آخرَ بإطلاق، فكان يكون لها قوامٌ مطلق خارج ماهيّة الوعي؛ أمّا الطبيعة التي توضع في العلم الخاصّ بها كمتعيّنة بنفسها وفكريّة في حدّ ذاتها، فكانت لا تكون بالعكس ـ إذا ما اعتُبرت في ذاتها ـ إلاّ موضوعاً، وكلُّ هويّة يعْترفُها العقلُ فيها إنّما كانت لا تكون إلاّ صورةً مستعارةً من المعرفة. فلا يتعلّق الأمر بالتجرّد من المبدأ الجوّانيّ الذي للعلم الآخر، بل من صورته الخاصّة وحسب، وهذا تجريد يرمي إلى تحصيل تهوّي العِلميْن من وجه خالص؛ فالتجرّد ممّا يخصّ العلم الآخر إنّما هو تجرّد من الأحاديّة. فالطبيعة والوعي الذاتيّ يكونان **في ذاتهما** على النحو الذي يضعهما عليه النظر التأمّليّ، كلٌّ وفق العلم الخاصّ به؛ ولهذه العلّة يكونان كذلك في ذاتهما، لأنّ العقل هو الذي يضعهما، والعقل إنّما يضعهما كذات ـ موضوع، وبالتالي كالمطلق؛ والْفي ـ ذاته الأوحد إنّما هو المطلقُ؛ فالعقل يضعهما كذات ـ موضوع، لأنّه هو نفسُه إنّما يتنتّج كطبيعة وفاهمةٍ، فيعترفَ نفسَه فيهما جميعاً.

إنّ زاويتيْ النظر المختلفتيْن اللّتيْن لكلا العلميْن لا تتناقضان البتّة، والعلّة في ذلك التهوّي الحقُّ الذي توضع فيه الذات

والموضوع، ولا سيّما من حيث يكونان جميعاً ذاتاً ـ موضوعاً، وما دام تقابلُهما لذلك تقابلاً واقعيّاً، يكون بوسع كلّ منهما إذاً أن يمرّ في الآخر. فلو كان الذات والموضوع متقابليْن بإطلاق، وكان أحدهما فقط الذاتَ ـ الموضوع، لما أمكن للعلميْن عندئذ أن يتجاوروا على عين المنزلة؛ ولكانت زاويةُ نظرٍ واحدةٌ فقط الزاويةَ العقليّةَ. فالْعِلْمَان كلاهما لا يكونان ممكنيْن تماماً إلاّ من حيث يتمّ في كليهما تأسيسُ عين [الشيء] الواحد في أشكال وجوده الواجبة. والعِلمان كلاهما يظهران على أنّهما يتناقضان، لأنّ المطلق يوضع في كلّ منهما على صورة مقابلة؛ لكنّ تناقضَهما لا ينتسخ من حيث يتمّ [84] إقرار واحد من نفس العِلميْن أنّه العلم الأوحد، فيُنفى الآخر انْطلاقاً من زاوية النظر التي لذلك العلم؛ والزاوية الأرفع التي تنسخ على الحقيقة أحاديّة العِلميْن كليهما إنّما هي تلك التي تعترف في العلميْن عينَ المطلق. أمّا علم الذات ـ الموضوع الذاتيّة فقد سمّي إلى الآن الفلسفةَ الترنسندنتاليّةَ؛ وأمّا علم الذات ـ الموضوع الموضوعيّة فيسمّى فلسفةَ الطبيعة. وما دام العلمان يتقابلان، يكون الذاتيُّ الأوّلَ في ذلك العلم، ويكون الموضوعيُّ الأوّلَ في هذا العلم. فالذاتيُّ والموضوعيُّ يوضعان في كلا العِلميْن ضمن علاقة الجوهريّة؛ أمّا في الفلسفة الترنسندنتاليّة، فالذات بما هي فاهمة هي التي تكون الجوهر المطلقَ، وتكون الطبيعة موضوعاً، أي عرَضاً؛ ـ وأمّا في فلسفة الطبيعة، فالطبيعة هي التي تكون الجوهر المطلق، وتكون الذات والفاهمة عرَضاً وحسب. أمّا زاوية النظر الأرفع فلا هي بتلك التي يُنسَخ فيها أحد العِلميْن، فتُثبَت إمّا الذات وحدها وإمّا الموضوع وحده كمطلق، ولا هي بتلك التي يُخلَط فيها العِلْمان كلاهما.

وأمّا في ما يتعلّق بالخلْط واللخبطة، فإنّا نجد ذلك الذي ينتمي إلى علم الطبيعة، إذْ يُمزج بنسق الفاهمة، أعني الفرضيّات المتعالية

التي يمكنها أن تُعمي الأبصار بظاهر فاسدٍ من التوحيد بين الوعي والذي يعرى من الوعي؛ إنّها تتراءى على أنّها طبيعيّةٌ، ولا تجاوز البتّة في تحليقها المحسوس البيّنَ، ومثاله تلك النظريّة في ألياف الوعي(73)؛ أمّا العقليُّ (das Intelligente) بما هو كذلك فتحصل عنه، إذ يُمزَج بالطبيعيّات، التفسيراتُ الفيزيائيّة المفرطة، وبخاصّة الغائيّة. ويصدر فسادا الخلطيْن كلاهما عن نزعة التفسير التي تستخدم الفاهمة والطبيعة ضمن علاقة سببيّة، حيث يوضع الواحدُ كأنّه الأسّ والآخر كأنّه مؤسَّسٌ، لكن بذلك لا يرسَّخ بإطلاق إلاّ التقابلُ، فتُقطع السبيل نهائيّاً على الوحدة المطلقة من خلال الظاهر الذي لمثل تلك المطابقة الصوريّة، كما هي الحال في المطابقة بالعلّة.

وأمّا زاوية النظر الأخرى التي كان ينبغي بواسطتها نسخُ
[85] المتناقض الذي للعلميْن كليهما، فقد تكون تلك التي لا تترك أحد العلميْن يجري مجرى علم بالمطلق. فيمكن للثنائيّة أن تلحق تماماً علمَ الفاهمة، وتجريَ الأشياء مع ذلك مجرى ماهيّات خاصّة؛ ومن الممكن أن تستخدم تلك الثنائيّةُ علمَ الطبيعة بما هو من قبيل ذلك النسق من الماهيّات الخاصّة للأشياء؛ فكلّ علم كان يكون بالنسبة إلى تلك الثنائيّة صالحاً على قدر ما يشاء؛ ولكلّ العلوم أن تتجاور بسلام؛ لكن بذلك كان يكون قد فات المرء أنّ ماهيّةَ كلا العلميْن إنّما هي كونهما علميْن بالمطلق، فالمطلق ليس البتّة شأن تجاور.

---

(73) وهي نظريّة صاغها يوهان كاسبار لافاتار ضمن مقالتة في الفيزيونوميا (وهو علم حادث في النصف الثاني من القرن التاسع عشر غرضه تقييد طباع الشخص بحسب قسمات الوجه؛ والعبارة في الأصل يونانيّة دخلت اللاتينيّة في بداية القرن السادس عشر)، انظر: Johann Caspar Lavater: *Von der Physionomik* (Leipzig: Wiedmanns Erben und Reich, 1772), und *Physiognomische Fragmente, zur Beförderung der Menschenkenntniss und Menschenliebe* (Leipzig: Wiedmanns Erben und Reich, 1772).

قارن: هيغل، **فنومينولوجيا الروح**، ص 369 ـ 405.

وقد توجد كذلك زاوية نظر أخرى ما كان ليجري فيها هذا العلم أو ذاك مجرى علم المطلق، أعني تلك الزاوية من النظر التي يُنسَخ وفقها إمّا مبدأ أحد العلميْن من حيث يوضع في المطلق، أو المطلق من حيث يوضع في ظاهرة ذلك المبدأ. في هذا الصدد، زاوية النظر الخاصّة بما درج وعُرف أنّه المثاليّة الترنسندنتاليّة هي زاويةُ النظر التي تثير العجب؛ لقد كنّا أثبتنا أنّ ذلك العلم بالذات ـ الموضوع الذاتيّة يكون هو نفسُه علماً من بين العلوم التي تشتمل عليها الفلسفةُ، لكنّه علم واحد وحسب. ولقد فسرْنا أحاديّةَ ذلك العلم كيف تحصل متى يقرّ نفسه على أنّه العلم *κατ᾽ ἐξοχήν*[74]، وأيَّ شكل يعطيه للطبيعة. أمّا في هذا الموضع فما زلنا نتعقّب الفحص عن الصورة التي يستفيدها علم الطبيعة إذا ما تمّ تشييده انْطلاقاً من زاوية النظر تلك.

يقرّ كَنْتْ بطبيعة مّا من حيث يضع الموضوع كغير متعيِّن (بواسطة الذهن)، ويعرض الطبيعةَ على أنها ذات ـ موضوعٌ من حيث يعتبر نتاج الطبيعة بما هو غايةُ الطبيعة، مشاكلاً لغايةٍ من دون مفهوم في الغاية، ضروريّاً من دون آليّةٍ، على تهوّ بين المفهوم والكينونة[75]. لكن ينبغي في الوقت ذاته ألاّ تكون هذه النظرة للطبيعة إلاّ غائيّةً، أي مجرّد قاعدة للذهن الإنسانيّ المحدود الذي يفكّر على سبيل الاسْتدلال والذي لا تشتمل مفاهيمُه العامّة على الظواهر الجزئيّة للطبيعة؛ أمّا في ما يتعلّق بواقع الطبيعة فلا شيء يُقال عبر هذا النحو **الإنسانيّ** في المعالجة؛ وعليه يظلّ هذا النحو في المعالجة نحواً ذاتيّاً بإطلاق، وتظلّ الطبيعة محض موضوعيٍّ، ومجرّدَ مفتكَرٍ.

---

(74) يعني العلمَ الأوّلَ والأشرف الذي يتقدّم سائر العلوم من حيث شرف الغرض بخاصّة.

(75) انظر: كَنْت، **نقد ملكة الحكم**، الفقرات 64 ـ 66، ص 313 ـ 323.

[86] وبحقّ ما ينبغي أن يظلّ التأليفُ الذي يتمُّ ضمن الذهن الحسّيّ بين الطبيعة المتعيِّنة واللامتعيّنة عبر الذهن مجرّد فكرة بسيطة، فمن المحال **بالنسبة إلينا نحن البشر** أن يتطابق التفسير على سبيل الآليّة مع الغائيّة؛ هذه الآراء النقديّة المضافة وغير المعقولة جدّاً إنّما ترتفع ـ حين تقابل ببساطة بين العقل الإنسانيّ والعقل المطلق ـ إلى **فكرة** ذهن حسّيّ، أي فكرة العقل؛ فلا ينبغي مع ذلك أن يكون تطابق آليّة الطبيعة مع غائيّتها **في ذاته**، أي ضمن العقل، محالاً. لكن لم يُسقط كَنْت الاختلافَ بين **الممكن في ذاته والواقعيّ**، ولم يرفعْ الفكرةَ العليا والواجبة لذهن حسّيّ إلى مصافّ الواقع، فلهذا يكون في شطر من المحال أن تتعقّل الطبيعيّات عند كَنْت بعامّة إمكان القوى الأساسيّة، ولا يكون بوسع مثل تلك الطبيعيّات في شطر آخر ـ إذْ تكون الطبيعة بالنسبة إليها مادّةً، أي متضادّاً بإطلاق، وطرفاً لا يتعيّن من نفسه ـ أن تشيّد إلاّ آليّةً مّا؛ فتلك الطبيعيّات قد أغنتْ كثيراً المادّة بفقر قوّتيْ الجذب والدفع؛ والقوّة إنّما هي جوّانيٌّ ينتجُ برّانيّاً، أي فعل وضع ذاتيّ، = أنا، ومثل هذا الفعل لا يمكن وفق النظرة المثاليّة الخالصة أن يحصل للمادّة؛ فكنْتْ إنّما يفهم المادّة على البساطة بما هي الموضوعيُّ الذي يقابل الأنا؛ وتلك القوى تكون في نظره سطحيّةً، لا بل تكون إمّا محض فكريّةٍ، ومن ثمّة لم تعد قوى، أو تكون متعاليةً. فلا يبقى لكَنْت بناءٌ ديناميكيٌّ للظواهر، بل مجرّد بناء رياضيّ لا غير. وبحقّ ما يُنتج النفاذ في الظواهر التي لا بدّ أن تكون معطاة، زمرة من المفاهيم السديدة الحاصلة من خلال المقولات، لكنّها لا تسمح بتحصيل ضرورة الظواهر، فسلسلة الضرورة إنّما هي الصوريُّ الناجم عن الصفة العلميّة للبناء؛ والمفاهيم إنّما تظلّ عرَضاً بالنسبة إلى الطبيعة، كما تظلّ الطبيعةُ عرَضاً بالنسبة إلى المفاهيم؛ وما كانت التأليفات التي تُشيَّد بسداد من خلال المقولات لتجد بالضرورة الحجّة عليها في الطبيعة نفسها؛

فالطبيعة لا يمكنها أن تقدّم إلاّ ألاعيب شتّى كانت لتجري مجرى رسوم عرَضيّة لقوانين الذهن؛ أمثلةٌ يزول الخاصّ والحيّ منها مباشرة [87] من حيث لا تُعترف فيها إلاّ تعييناتُ التفكّر وحدها؛ أمّا المقولات فلا تكون بالعكس سوى رسوم منقوصة للطبيعة.

إذا كانت الطبيعة مادّةً وحسب، ولم تكُ ذاتاً ـ موضوعاً، لا يمكن أن يقوم مثل ذلك البناء العلميّ للطبيعة الذي يتحتّم فيه أن يكون العارف والمعروف واحداً؛ فالعقل الذي صار إلى التفكّر عبر المقابلة المطلقة للموضوع، يستطيع أن يقول في الطبيعة من وجه قبْليّ ومن خلال الاستنباط وحده أكثر من طابعها العامّ الذي للمادّة؛ فهذا الطابع إنّما يظلّ قائماً مقام الأساس، حتّى توضع التعيينات المتكثّرة الأخرى للتفكّر وبمعيّة التفكّر؛ لذا يكون لمثْل ذلك الاستنباط ظاهرُ القبْليّةِ (Apriorität) من حيث يضع نتاج التفكّر، أعني المفهومَ، كطرف موضوعيٍّ؛ ولمّا كان لا يضع البتّة شيئاً آخر، يظلّ بالفعل محايثاً. ومثل ذلك الاستنباط إنّما يضاهي من حيث الماهيّة ذلك الرأي الذي لا يعترف في الطبيعة إلاّ غائيّةً برّانيّةً؛ ولا فرق بينهما إلاّ من حيث إنّ الاستنباط يبدأ من وجه أكثر نسقيّةً من عند نقطة معيَّنة، ومثاله الابتداء بالجسم الذي للكائنات العاقلة؛ لكن في ذلك الاستنباط كما في ذلك الرأي جميعاً تكون الطبيعة من قبيل ما يعيّنه المفهومُ بإطلاق، أي متعيّنةً من طرف غريب عنها. غير أنّ النظرة الغائيّة التي لا تعترف الطبيعةَ إلاّ من حيث تُعَيَّنُ وفق غايات برّانيّةٍ، تفضل من جهة التمام، ما دامت تتناول تنوّعَ الطبيعة كما يُعطى برمّته إمبيريّاً؛ أمّا اسْتنباط الطبيعة الذي يبدأ من نقطة معيَّنةٍ فيصادر ـ من جرّاء نقصها ـ على ما أبعد من ذلك ـ وهو ما يدوم عليه ذلك الاستنباط ـ إنّما يرضى في الحال بفعل المصادرة الذي ينبغي أن يفضي في الحال إلى ما يقتضيه المفهوم؛ وليس يعني

الاستنباطَ في شيء لو كان موضوعٌ حاقٌّ من الطبيعة وحده يفضي إلى المطلوب، فهو لا يستطيع أن يحصّل هذا المطلوبَ إلاّ عبر التجربة؛ فإذا لقي الاستنباط الموضوع المصادر عليه في الطبيعة غير كاف، استنْبط موضوعاً آخر، وهكذا دواليك إلى أنْ يصيب الغايةَ. أمّا نظام تلك الموضوعات المستنبَطة فيتعلّق بالغاية المقدّرة التي كان [88] قد ابْتُدِئ منها؛ فلا ترتبط تلك الموضوعات فيما بينها إلاّ بقدر ما تتّصل بالنظر إلى تلك الغاية. لكنّها على الحقيقة تعدم هيئة الارتباط الجوّانيّ؛ لأنّه حين تجد التجربةُ الموضوعَ الذي كان استُنبط في الحال غير كفْء للمفهوم الذي ينبغي إفعامُه، لم يعدمْ من جرّاء مثل ذلك الموضوع المفرد أن يتفاقم الشّتاتُ إلى ما لا نهاية فيه ما دام الموضوع يقبل التعيين من وجه برّانيّ إلى غير نهاية، وذلك شتاتٌ ما كان ليكون تحاشيه ممكنا من حيث يجرّ الاستنباطُ نقاطه المتكثّرة إلى دائرة لا يكون بوسعه أن يحتلّ منها المركز، لأنّه إنّما يقع منذ البدء في الخارج؛ فالموضوع بالنسبة إلى المفهوم إنّما يكون طرفاً برّانيّا، وكذلك يكون المفهوم بالنسبة إلى الموضوع.

وعليه، فلا علم من بين العلميْن كليهما يكون بوسعه أن يتأسّس كأنّه العلم الأوحد؛ ولا علم منهما يقدر على نسخ الآخر؛ فما كان إذّاكَ ليوضع المطلق إلاّ على صورة واحدة من صور وجوده؛ وكما يضع المطلق نفسَه على صورة الوجود، لا بدّ أن يضع نفسَه على ازْدواج الصورة؛ فالإظّهار والتفصّمُ (Erscheinen und sich Entzweien) إنّما هما عين الشيء الواحد.

ولمّا كان العلمان يعرضان - بفضل تهوّيهما الجوّانيّ - المطلق كما ينجمُ انطلاقاً من القوى الدنيا لإحدى صورتيْ الظهور حتّى يصير ضمن تلك الصورة إلى الجملة، كان كلّ علم من حيث اتّساقُه وتدرّجُه كفْؤَ العلم الآخر؛ فكلّ منهما يمثّل الحجّة البيّنة على

الآخر؛ كما كان قال من وجه التقريب أحد الفلاسفة المتقدّمين: إنّ نظام الأفكار وارتباطَها (أي نظام الذاتيّ) هو عينُ نظام الأشياء وارتباطها (أي نظام الموضوعيّ)(76)؛ فكلّ شيء لا يكون إلاّ في جملة واحدة؛ فالجملة (Totalität) الموضوعيّة والجملة الذاتيّة، نسق الطبيعة ونسق الفاهمة، إنّما هما عين الجملة وعين النسق؛ وأيّ تعيّنيّة ذاتيّة إنّما تناظر نفسَ التعيّنيّة الموضوعيّة.

وهما من حيث هما عِلمان إنّما يكونان جملتيْن موضوعيّتيْن، فيتدرّجان من مقيَّد إلى مقيّدٍ؛ لكنّ كلّ مقيّدٍ إنّما يكمن هو ذاتُه في المطلق، فيكون إذاً في الباطن (innerlich) غير مقيَّدٍ؛ فأمّا تقييده البرّاني فيخلعه من حيث يوضع ضمن الترابط النسقيّ للجملة الموضوعيّة؛ وتكون له في هذه الجملة من جهة ما هو مقيّدٌ حقيقةٌ، [89] وأمّا تحديد موضعه منها فهو العلم به. إنّ قول ياكوبي إنّ النسقيْن يكونان من قبيل اللاعلم المنظَّم (ein organisertes Nichtwissen)(77)، تجب فيه إضافة الأمر التالي، وهو أنّ اللاعلم - المعرفة بالمفرَد - إنّما تصير معرفةً من حيث يتمّ تنظيمُها.

وزائداً إلى أنّ العلميْن يتكافآن من وجه برّانيّ إذا ما ظلاّ مُفْرَدَيْن، فلا بدّ أن تكون أوائلُهما في الآن نفسه متنافذةً في الحال. فحين يكون المبدأ في أحدهما الذات - الموضوع الذاتيّةَ، ويكون

---

(76) يقصد سبينوزا، **إتيقا** (*Ethica*)، الباب الثاني، القضيّة VII.

(77) انظر **رسالة ياكوبي إلى فيشته**، رقم 24: «إنّ علومنا ليست بما هي كذلك على البساطة إلاّ ألاعيب يخترعها الفكر البشريّ إذا ما شاء التسلية من حين إلى آخر. فهو إذ يختلق تلك الألاعيب لا ينظّم إلاّ عدم معرفته، من دون أن ينتهي إلى معرفة بالحقّ، أو يقترب منها قيد شعرة»، ضمن: Friedrich Heinrich Jacobi, *Friedrich Heinrich Jacobi's Werke*, [Herausgegeben von F. Roth und F. Köppen] (Leipzig: G. Fleischer d. Jüng, 1812-1825), Bd. 3, s. 29.

المبدأ في الآخر الذات = الموضوع الموضوعيّةَ، يحصل لا محالة في نفس الآن الموضوعيُ في نسق الذاتيّة والذاتيُّ في نسق الموضوعيّة؛ فتستقيم للطبيعة مثاليّةٌ محايثة بقدر ما تستقيم للفاهمة واقعيّةٌ محايثةٌ؛ ولذلك يحصل قُطْبَا المعرفة والكينونة في كلّ نسق منهما، فيشتمل كلّ منهما في حدّ ذاته أيضاً على نقطة السيّانيّة؛ إلاّ أنّ قطب الفكريّ يكون الغالب في نسق، في حين يكون قطبُ الواقعيّ الغالبَ في النسق الآخر؛ فأمّا ذاك فلا يبلغ في الطبيعة نقطة التجريد المطلق التي تضع نفسها كنقطةٍ حيال الانتشار اللامتناهي، كما يتأسّس الفكريُّ ضمن العقل؛ وأمّا هذا فلا يبلغ ضمن الفاهمة نموَّ اللامتناهي الذي يضع نفسه في هذا الانكماش خارجَه إلى ما لا نهاية فيه، كما يتأسّس الواقعيُّ في المادّة.

كلّ نسق إنّما يكون في الوقت نفسه نسق **الحرّية والضرورة**. فالحرّية والضرورة إنّما هما عاملان فكريّان، فلا تكونان إذاً على تقابل واقعيّ؛ لذلك لا يتسنّى للمطلق أن يضع نفسَه كمطلق في أيّ صورة من الصورتيْن؛ وليس ممكناً أن يتحدّد عِلْمَا الفلسفة من حيث يكوّن الواحدُ نسقَ الحرّية والآخرُ نسقَ الضرورة. فلو فُصِلَت الحرّيةُ لكانت حرّيةً صوريّةً، وكذلك الضرورةُ، لو أفردت، لكانت ضرورةً صوريّةً. فالحرّية إنّما هي صفة المطلق حين يوضع كجوّانيّ يظلّ من حيث يضع نفسَه على صورة مقيَّدة وفي نقطة معيَّنة من الجملة الموضوعيّة، ما هو، أي يظلّ غيرَ مقيَّدٍ، أو بعبارة أخرى الحرّية تكون تلك الصفة حين يوضع المطلق على تقابل مع كينونته، أي يُعالَج كجوّانيّ، ومن ثمّة يوضع على إمكان أن يخلع عنه تلك
[90] الكينونةَ، فيمرّ إلى ظهور مغايرٍ. أمّا الضرورة فتكون صفةَ المطلق حين يُعالَج كبرّانيّ، أي كجملة موضوعيّة، وبالتالي كتخارج لا يحصل لأجزائه كونٌ خارج كونها ضمن الكلّ الذي للموضوعيّة. ولمّا

كانت الفاهمة كما الطبيعة على تقابل واقعيّ من حيث توضعان في المطلق، تحصل الحرّية والضرورة بما هما عاملان فكريّان لكلّ منهما. أمّا ظاهر الحرّية، أعني الاعتباطَ، أي تلك الحرّية التي كانت تكون متجرّدة تماماً من الضرورة، أو من الحرّية من جهة ما هي جملةٌ ـ وذاك أمر لا يحدثُ إلاّ من حيث توضع الحرّية ضمن دائرة فرديّة، وكذلك الصدفة التي تناظر ما يكون من قبيل الاعتباط في الضرورة، والتي توضع بمعيّتها أطراف فرديّة كأنّها ما كانت تكون ضمن الجملة الموضوعيّة وحدها، بل لذاتها، الاعتباط والصدفة اللّذان لا موضع لهما إلاّ من زاويا نظر مضافة وتابعة، إنّما ينبغي إسقاطُهما من مفهوم عِلْمَيْ المطلق. وأمّا الضرورة، فتنتمي بالعكس إلى الفاهمة كما إلى الطبيعة؛ ذلك أنّه لمّا كانت الفاهمة توضع في المطلق، تحصل لها في الوقت نفسه صورةُ الكينونة؛ فلا بدّ لها أن تنفصم وتظّهَرَ؛ فتكونَ تنظيماً مكتملاً من المعرفة والحدس؛ وكلّ شكل من أشكالها إنّما تلزمه الأشكال المقابلةُ، ومتى تُفرَدُ الهويّة المجرّدة للأشكال كحرّية فتُعزَلَ عن الأشكال نفسها، لا تكون إلاّ قطباً فكريّاً لنقطة السيّانيّة التي للفاهمة، القطبَ الذي تكون له جملةٌ موضوعيّةٌ مّا بمثابة القطب المحايث والمغاير. وبالعكس، تكون للطبيعة حرّيةٌ، لا لأنّها كينونة ساكنةٌ، بل لعلّة كونها أيضاً صيرورةً؛ وهي كينونة لا تُفصَم ولا تُربَط من وجه برّانيّ، بل تنقسم وتتوحّد في حدّ ذاتها، فلا تضع نفسها البتّة في أيّ من أشكالها كمجرّد مقيَّدٍ، بل ككُلٍّ حرٍّ؛ أمّا نموّها الذي يعرى من الوعي فإنّما هو انْعكاسُ (Reflexion) القوّة الحيّة التي ما تنفكّ تنفصم إلى ما لا نهاية فيه، لكنّها إنّما تضع نفسَها في كلّ شكل مقيَّد، فتظلّ هي هي؛ وما من شكل للطبيعة يكون من هذا الوجه مقيَّداً محدوداً، بل يكون حرّاً. ـ فإذا كان علم الطبيعة يكوّن بالجملة **البابَ النظريَّ** وعلمُ الفاهمة **الباب العمليَّ** للفلسفة، فإنّه يكون مع ذلك لكلّ علمٍ لذاته [91]

قسمُه النظريّ وقسمه العمليّ الخاصّان به. وكما أنّ الهويّة التي تقع ضمن نسق الطبيعة في قوّة الضوء لا تكمن في ذاتها في المادّة الثقيلة، بل تكون من جهة ما هي قوّةٌ طرفا غريبا يفصمُها ويوحّدها حتّى التّلاحم، فتنتج نسقا من الطبيعة غير العضويّة، كذلك لا تكون الهويّةُ بالنسبة إلى الفاهمة التي تنتّج كحدوسات موضوعيّة، وضمن قوّة فعل الوضع الذاتيّ، طرفاً يمْثُل بين أيدينا؛ فالهويّة لا تعترف نفسها في الحدس، والوضع الذاتيّ والحدسُ إنّما يكونان فعلَ إنتاج للهويّة لا ينعكس على ما يفعل، فإنّما هما إذا غرضٌ باب نظريّ مّا. أمّا في ما يتعلّق بالإرادة، فكما تعترف الفاهمةُ نفسها فتضع نفسها كما هي داخل الموضوعيّة، وتلغي ما تنتجه من حدوسات تعرى من الوعي، كذلك تتّخذ الطبيعةُ ضمن الطبيعة العضويّة صفة عمليّة متى يهلّ الضوءُ في نقطته، فيصير طرفا جوّانيّا. فإذا كان الضوءُ في الطبيعة غير العضويّة يضع نقطة الانقباض صوب الخارج على شاكلة التبلّر كأنّها هيئة فكريّةٌ (Idealität) برّانيّةٌ، فإنّ الضوء يتكوّن في الطبيعة العضويّة كجوّانيّ مباطن لانْقباض الدماغ، وذلك التكوّن يبدأ رأسا على صعيد النبات كزهر حيث يتفشّى مبدأ الضوء الجوّانيّ في شكل ألوان، وسرعان ما يصير فيها خافتا؛ لكنّ الضوء في الطبيعة العضويّة وبشكل أرسخ عند الحيوان، إنّما يضع نفسه عبر قطب الجنس كطرف ذاتيّ وموضوعيّ في الآن نفسه؛ والفرد إنّما يبحث عن نفسه ويلقاها في آخر. ويظلّ الضوءُ جوّانيّاً من وجه أشدّ وأكثف عند الحيوان حيث يضع نفسه كصوت يتغيّر على نحو الزيادة أو النقصان، وفرديّته كطرف ذاتيّ يقع ضمن الاتّصال الكلّيّ معترِفاً بنفسِه ومعترَفاً بها. ولمّا كان علم الطبيعة يعرض كيف **تعيد** الهويّةُ **تأسيسَ** لحظات الطبيعة غير العضويّة من الداخل، فإنّه يشتمل على قسم عمليّ؛ فالمغناطيسيّة التطبيقيّةُ التي يعادُ تأسيسُها إنّما تمثّل نسخَ الجاذبيّة التي تتفشّى نحو الخارج على شاكلة قطب، وانقباضَها من

جديد في نقطة السيّانيّة التي للدماغ، ثمّ تحويلها للقطبيْن نحو الدّاخل كنقطتيْن سيّانيّتيْن كتلك التي تضعها الطبيعةُ أيضاً في المدارات الإهليلجيّة للكواكب؛ أمّا الكهربائيّة التي يعاد تأسيسها من الدّاخل فتضع فرق الجنس الذي للأنظمة العضويّة التي يُنتج كلّ نظام منها بنفسه ذلك الفرقَ، فيضع نفسَه من جرّاء نقصه على نحو [92] فكريّ، فلا يلقى نفسَه من وجه موضوعيّ إلاّ في آخر، ويتحتّم عليه أن يختلط به حتّى يتعطّى الهويّةَ؛ فالطبيعة من حيث تصير عمليّةً عبر المسرى الكيميائيّ كانت قد أودعت في الأطراف الأخرى الطرف الثالث، أعني الموسّطَ، كأنّه طرف جوّانيٌّ يكون بما هو نبرةٌ ونغمةٌ باطنةٌ تتنتّج من نفسها، عريّاً من القوّة مثل الأجرام الثالثة للمسرى غير العضويّ، فيزول ويُخمِد الجوهريّةَ المطلقةَ التي للماهيّات المختلفة، فينتهي بها إلى سيّانيّة الاعتراف المتبادل، أي إلى فعل وضع فكريّ لا يتلاشى من جديد كعلاقة الأجناس في هويّة واقعيّة.

لقد قابلنا إلى الآن كلا العلميْن من دون أن نأتي على تهوّيهما الجوّانيّ؛ في أحدهما يكون المطلق طرفاً ذاتيّاً على شاكلة المعرفة، وفي الآخر يكون طرفاً موضوعيّاً على شاكلة الكينونة. بذلك تصير المعرفة والكينونة عامليْن فكريّيْن، أو صورتيْن تتقابلان؛ فالعلمان يشتملان على العامليْن معاً، لكن في أحدهما تكون المعرفةُ المادّةَ والكينونةُ الصورةَ؛ وفي الآخر تكون الكينونة المادّةَ والمعرفةُ الصورةَ. ولمّا كان المطلق في العلميْن هو هو، ولم يُعرَض العِلمان كمجرّد علميْن يتقابلان من حيث الصورة، بل كما تضع الذات ـ الموضوع فيهما نفسَها، لا يكون العلمان نفسُهما على تقابل فكريّ، بل يكونان على تقابل واقعيّ، ولهذه العلّة تجب معالجتُهما من وجه الاتّصال كعلم واحد متّسقٍ. ولا ريب أنّهما يكونان من حيث يتقابلان كافّيْن تامّيْن من وجه جوّانيّ، أي يكونان جملتيْن؛ لكنّهما في الوقت نفسه

جملتان نسبيّتان وحسب، وتنزعان بما هما كذلك إلى نقطة السّواء؛ وهذه النقطة تقع فيهما في كلّ موضع من حيث هما هويّة وجملة نسبيّة؛ أمّا من حيث هما جملة مطلقةً فإنّها تقع خارجَهما. لكن من حيث يكون العلمان كلاهما علمَ المطلق، وتقابلُهما تقابلاً واقعيّاً، فإنّهما يقترنان كقطب سيّانيّةٍ عند ذلك التقابل نفسه، فهما اللّذان يمثّلان الخطوط التي تربط القطب بالمركز. لكنّ هذا المركز يكون هو نفسُه مزدوجاً، فمرّةً يكون هويّة ومرّةً أخرى يكون جملةً، ومن
[93] هذا الوجه يظّهر العلمان كلاهما كمجرى نموّ أو تأسّس الهويّة حتّى تصير إلى جملة. إنّ نقطة السيّانيّة التي ينزع إليها العلمان من حيث يتقابلان إذ يُعتبران من جانبيْ العامليْن الفكريّيْن، إنّما هي الكلُّ إذْ يُتصوّر كتأسُّس ذاتيّ للمطلق، منتهى العلميْن وأعلاهما. أمّا المركز، أعني نقطة المرور من الهويّة التي تنبني كطبيعة إلى بنائها كفاهمة، فإنّما هو تصيّر ضوء الطبيعة جوّانيّاً؛ إنّه كما يقول شلّنغ[78]، فلقُ الفكريّ إذ يتبدّى في الواقعيّ، وقيامُه كنقطة. هذه النقطةُ بما هي العقل تكون منقَلَب العِلْميْن كليهما وقمّةَ هرم الطبيعة، منتهى نتاجها حيث تحصل تامّةً؛ لكن لا بدّ لتلك النقطة بما هي كذلك أنْ تتفشّى في نفس الآن كطبيعةٍ. فإذا ما قام العلم في تلك النقطة كأنّه المركز، وانقسم منه إلى جزءيْن، وعيّن فعل الإنتاج الذي يعرى من الوعي على جانب والإنتاج الواعي على الجانب الآخر، فإنّه يعرف في الوقت نفسه أنّ الفاهمة تنفصح كعامل واقعيّ ينضمّ إلى الجانب الآخر ويحاذي انْبناءَ الطبيعة كلِّه، فيشتمل على الفائت، أو على

---

(78) Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *sämmtliche Werke* (Stuttgart und Augsburg: n. pb., 1856), Bd. 4: *Darstellung meines Systems der Philosophie*, s. 205.

نشر لأوّل مرّة ضمن: *Zeitschrift für spekulative Physik*, Bd. 2, Heft 2 (1801), s. 116.

الجانب المواجه له، كما يعرف ذلك الذي يكون كعامل واقعيّ يحايث في آن ما يقابله في العلم؛ إذّاك تُنسخ كلّ صفة فكريّة للعامليْن كما صورتُهما الأحاديّة؛ فهذه هي وحدها زاوية النظر الرفيعة حيث يفوت العلمان في بعضهما البعض، فلا يتمّ تقرير انفصالهما إلاّ من وجه علميّ، ولا تقرير الصفة الفكريّة للعامليْن إلاّ كطرف يوضع لتلك الغاية المقدّرة. وتظلّ هذه النظرة في الحال سلبيّة وحسب، إن هي إلاّ نسخ الفصل بين العِلميْن والصورِ التي كان المطلق قد وضع نفسَه فيها، فما هي بالتأليف الواقع، ولا بنقطة السيّانيّة المطلقة التي تْنفى عندها تلك الصور من حيث تدوم على وحدةٍ. فالهويّة الأصلانيّة التي كانت بسطت انقباضَها العريَّ من الوعي - أعني الإحساس من وجه ذاتيّ والمادّة من وجه موضوعيّ، على شاكلة جملة موضوعيّة تقع في التنظيم اللامحدود لتجاور المكان وتعاقبِ الزمان، وكانت قابلت ذلك الانتشار بالانقباض الذي نفاها فقام ضمن النقطة العارفة للعقل (الذاتيّ)، أعني الجملة الذاتيّة، [94] إنّما يتحتّم عليها أن تجمع بين الجملتيْن في حدس المطلق الذي يتصيّر لنفسه موضوعيّاً في جملة كاملة، أي في الحدس الأبديّ لتصيّر الإله إنسانا وشهادةِ الكلمة منذ البدء.

يمكن كذلك أن يُعتبَر ذلك الحدس الذي للمطلق المتشكِّل من نفسه، أو يلقى نفسَه موضوعيّاً، ضمن قطبيّة جديدة، ما دام فاعِلاً ذلك التوازن، أعني من جانب الوعي ومن جانب ثان العاري من الوعي، يوضعان غالبيْن. فذلك الحدس يظّهَّر في **الفنّ** في نقطة أشدّ تكاثفاً يسقط فيها الوعي، إمّا في الفنّ على الحصر، بما هو أثر يكون في شطر ذلك الذي يدوم من وجه موضوعيّ، وفي شطر آخر ما يمكن أن يتناوله الذهن كطرف برّانيّ ميْت، نتاجٌ للفرد والعبقريّةِ، لكنّه ينتمي إلى الإنسانيّة كافّة، أو في الدين كحرَكانٍ حيٍّ، وطرفٍ

ذاتيّ لا تفعمُه إلاّ بعض لحظات، ويمكن للذهن أن يضعه كطرف جوّانيّ بسيطٍ؛ فيكون نتاجَ الجمهور، وعبقريّةً عامّةً، لكنّه ينتمي أيضاً إلى كلّ فردٍ. أمّا في **النظر التأمّليّ** فيظّهّر ذلك الحدس في الأكثر كوعي، وكمبسوطٍ في الوعي، أي كصنيع للعقل الذاتيّ الذي ينسخ الموضوعيّة وما يعرى من الوعي. فإذا كان المطلق في الفنّ على امتداده الصادق يظّهَّر في الأكثر على صورة الكينونة المطلقة، فإنّه يظّهّر للنظر التأمّلي في الأكثر كالذي ينجم ذاتيّاً ضمن حدسه اللامتناهي؛ لكن ما دام النظر التأمّليّ يفهم لا محالة المطلقَ من وجه مفهوميّ كصيرورةٍ، فإنّه يضع في الآن نفسه تهوّيَ الصيرورة والكينونة، وما يظّهَّر له كالذي ينجم من نفسه إنّما يضعه أيضاً كالكينونة المطلقة الأصلانيّة التي لا تصير إلاّ من حيث تكون؛ فالنظر التأمّليّ يعلم من هذا الوجه كيف يُسقِط هو نفسُه التوازنَ الذي يمتلكه الوعيُ ضمنَه، وهو توازن يعرى على أيّ حال من كلّ ماهويّة؛ فالفنّ والنظر التأمّليّ كلّ منهما في ماهيّته عبادة (Gottesdienst)؛ وكلاهما حدس حيٌّ للحياة الأبديّة، ومن ثمّة اتّحادٌ (ein Einssein) معها.

[95] يقع النظر التأمّليّ ومعرفتُه معاً في نقطة السيّانيّة؛ لكنْ لا يقعان في ذاتهما ولذاتهما في النقطة السيّانيّة الصادقة؛ فكونهما يوجدان هناك إنّما يتعلّق بما إذا كانا يعترفان نفسيْهما كجانب من عين النقطة وحسب؛ أمّا الفلسفة الترنسندنتاليّة فهي علم من علوم المطلق؛ فالذات تكون هي نفسُها ذاتاً ـ موضوعاً، ومن هذا الوجه تكون عقلاً؛ فإذا وضع العقل نفسه بما هو ذلك العقلُ الذّاتيُّ كأنّه المطلق، كان عقلاً محضاً، أي صوريّاً، تقابل نتاجاته، أي الأفكار، الحاسّةَ أو الطبيعةَ بإطلاق، فلا تُستخدَم تلك الأفكار في الظواهر إلاّ كقاعدة لوحدة غريبة عنها. لكن لذلك العلمِ حدٌّ محايثٌ، ما دام المطلق

يوضع في صورة ذات؛ وهو لا يرتفع إلى مقام علم المطلق فينزل نقطةَ السيّانيّة إلاّ من حيث يعرف حدّه، ويعلم كيف ينتسخ هو نفسُه وينسخ حدَّه ذاك من وجه علميّ لا ريب فيه، فلقد كثر القول في ما مضى في الحدود الرّاسخة (Grenzpfähle) للعقل البشريّ، والمثاليّة الترنسندنتاليّة تقرّ هي أيضاً بحدود لا تُفهم للوعي الذاتيّ ننْحَبِسُ داخلها نهائيّاً؛ لكن ما دامت الحدود تُقدَّم هناك كحدود راسخة للعقل، وهنا كحدود لا تُفهَم، فإنّ العلم يقرّ بعجزه عن الانتساخ، ومعناه أنّه يعجز عن الانتساخ حتّى بواسطة رقصة الموت(79)، أو بأن يعيد التجرّدَ من الذاتيّ بعد أن وضع العقلَ فيه.

ولمّا كانت الفلسفة الترنسندنتاليّة تضع الذات التي تخصّها كذات ـ موضوع، فتكوّن إذّاك جانباً من جانبيْ النقطة السيّانيّة المطلقة، فإنّها تشتمل لا محالة على الجملة، وفلسفة الطبيعة برمّتها إنّما تقع هي نفسُها كمعرفة داخل دائرتها؛ ولا يمكن منع علم المعرفة (Wissenschaft des Wissens) الذي ما كان ليمثّل إلاّ قسماً من الفلسفة الترنسندنتاليّة، ولا منع المنطق من تعاطي الصورة التي يعطيانها للمعرفة، والهويّةِ التي تقع في المعرفة، أو بالأحرى منعهما من إفراد الصورة بما هي وعي، وبناء الظاهرة لذاتها. لكن تلك الهويّة إذ تقوم كوعي ذاتيّ يُفرَد من كلّ تنوّع في المعرفة، إنّما تتّضح كهويّة نسبيّة من حيث لا تحصلُ في حِلٍّ من كونها مشروطةً بطرف مقابل في كلّ شكل من أشكالها.

[96] إنّ الحدس العقليّ ـ أو وفق عبارة التفكّر: مطابقة الذات والموضوع، يمثّل في فلسفة فيشته كما في فلسفة شلّنغ المبدأ المطلق للفلسفة، بل عمادَها الحاقَّ الأوحد وزاوية نظرها الرّاسخةَ.

(79) Salto mortale وتعني على التدقيق الحركةَ الدائريّة المُميتَة.

ذلك الحدس يصير في العلم غرضَ التفكّر؛ ولهذه العلّة يكون التفكّر الفلسفيُّ نفسُه حدسا ترنسندنتاليّاً، فيجعل من نفسه موضوعاً، ويكون وإيّاه واحداً؛ بذلك يكون التفكّر نظراً تأمّليّاً؛ فلذلك كانت فلسفة فيشته نتاجاً صدوقاً للنظر التأمّليّ. لكنّ التفكّر الفلسفيّ يكون [فيها] مشروطاً، أو الحدس الترنسندنتاليّ يحصل في الوعي عبر التجرّد الحرّ من كل تنوّع للوعي الإمبيريّ، ومن هذا الوجه يكون ذلك الحدسُ طرفاً ذاتيّاً؛ فإذا ما جعل التفكّر الفلسفيّ من نفسه غرضاً، جعل من طرف مشروط مبدأً لفلسفته؛ فلكي يُدرَك الحدس الترنسندنتاليّ من وجه خالص، لا بدّ له أن يتجرّد مرّة أخرى من ذلك الذاتيّ، وما دام ذلك الحدس عمادَ الفلسفة، ينبغي ألاّ يكون لا ذاتيّاً ولا موضوعيّاً، لا وعياً ذاتيّاً يقابل المادّة ولا مادّةً تقابل الوعيَ الذاتيّ، بل يكون تهوّياً مطلقاً، لا هو بالذاتيّ ولا بالموضوعيّ، وحدسا ترنسندنتاليّاً خالصاً. فالحدس الترنسندنتاليّ بما هو غرضُ التفكّر يمسي ذاتاً وموضوعاً، والتفكّر الفلسفي إنّما يضع تلك النتاجات التي للتفكّر المحض في المطلق على تقابلها الدائم؛ أمّا التقابل الذي للتفكّر التأمّليّ فلم يعد يقع بين موضوع وبين ذات، بل بين حدس ترنسندنتاليّ ذاتيّ وبين حدس ترنسندنتاليّ موضوعيّ؛ فذلك هو الأنا وهذا هو الطبيعة، وكلاهما يكوّنان أعلى اظِّهاريْن للعقل المطلق الذي يحدس نفسَه. أمّا أنّ هذين المتقابليْن - اللّذيْن يسمّيان حينئذ أنا وطبيعة، وعياً ذاتيّاً خالصاً ووعيا ذاتيّا إمبيريّاً، معرفة وكينونة، فعلَ وضع ذاتيّ وفعلَ تقابل، تناهيا ولاتناهيا - يوضعان جميعاً في المطلق، فذلك نقيضةٌ لا يرى منها التفكّر المشترك إلاّ التناقض، فوحده العقلُ يرى الحقيقةَ في ذلك التناقض المطلق حيث يوضع المتقابلان كلاهما ويُنفيان كلاهما، فكلاهما لا يكونان ويكونان في الآن نفسه.

[رأي راينْهولد وفلسفتُه][80]

علينا أيضاً أن نرسم قولاً في **رأي راينهولد في فلسفة فيشته وفلسفة شلّنغ** من ناحية، وفي فلسفتِه الخاصّة به من ناحية أخرى.

أمّا في ما يتعلق **بذلك الرّأي**، فإنّ راينهولد لا يرى أوّلاً الفرق بين الفلسفتيْن بما هما نسقان، ثمّ إنّه ثانياً لا يتناولهما على سبيل أنّهما فلسفةٌ.

والظاهر أنّه لم يكنْ على بال راينهولد أنّ الجمهور على بيّنة منذ سنة ونيف من فلسفة مغايرةٍ تتميّز من المثاليّة الترنسندنتاليّة الخالصة؛ والعجب العجاب أنّه لا يرى[81] في الفلسفة كما قدّمها

---

(80) هذا العنوان ليس من وضع هيغل.

(81) يرجع هيغل هاهنا إلى الكرّاس الأوّل من *Beyträge* لراينهولد: «إنّ ما كان **شلّنغ** وقف عليه هو وجوب إدخال **التناهي المطلق للآمتناهي** في الفلسفة. فاكتشف أنّ **المطلق ـ على قدر ما لا يكون مجرّد ذاتية ـ لا يكون ولا يستطيع أن يكون أكثر من الموضوعيّة البسيطة**، أو **الطبيعة** البسيطة **بما هي كذلك**. واختصر في تحصيل هذه النتيجة السبل فاختار أقصرها من حيث قدّم **المطلوب الأوّل** لتفلسفه على أنّه رأساً من قبيل قيام المعرفة ضمن تهوّي الموضوعيّ والذاتيّ، ومن ثمّة وضع **الحقّ الأصليّ**، أو **المطلق** الحاقّ في **كون الأنا (أو الفاهمة) والطبيعة واحداً هوهو**، أي في **التهوّي المطلق بينهما**، وهو تهوّ لا يُستخدم في المعرفة إلاّ لأجل **إيضاح** عين المطلق، فلا بدّ أن **يتقدّم** ذلك التهوّي عينَ الإيضاح **وينتسخ**، لكن لا بدّ أيضاً أن يعاد وضعُه **ضمن** عين الإيضاح **وعبره**.

لكن بذلك تحلّ **الدغمائية** في التفلسف، وهي دغمائيّة تقبل **بطرف مفهوم** يظلّ أبداً مجرّد **أوّل نسبيّ** بالإضافة إلى **المطلق**، (...).

إنّ من لم يملْ إلى أيّ من الفلسفات الموصوفة، وحرّكه **الاعتقاد في الحقيقة وحبّها، سيكون** من اليسير عليه أن يقتنع بأنّ **الفساد العامّ لجميع الحلول التي وصفت بشأن المطلوب الأوّل للفلسفة إنّما يكمن في الوجه والنحو اللّذيْن تحيط بهما عين الفلسفات بذلك المطلوب؛** وذلك الفساد إنّما يقوم على الأمر التالي: **عند الإلمام بذلك المطلوب**، أو ـ وهو نفس المعنى ـ عند **وضع المفهوم الدارج للمعرفة**، يكون **التفكير قد اختلط بالفنطازيا**»، انظر: Reinhold, Hrsg., *Beyträge zur leichtern Übersicht des Zustandes der Philosophie beym Anfange des 19. Jahrhunderts*, ss. 85, 87.

شلّنغ سوى مبدأ للصفة المفهوميّة للذاتيّة، أعني صفةَ الأنا[82]. لذلك يميل راينهولد إلى القول بإيجاز إنّ شلّنغ كان قد اكتشف أنّ المطلق، بقدر ما[83] لا يكون على البساطة مجرّد ذاتيّة، لم يكن، وما كان يكون بوسعه إلاّ أن يكون بما هو الموضوعيّة البسيطة، أو الطبيعة البسيطةُ بما هي كذلك؛ **والسبيل إلى ذلك** إنّما هي وضع المطلق ضمن التهوّي المطلق بين الفاهمة والطبيعة؛ فيتصوّر إذاً مبدأَ شلّنغ في جرّة قلم: (أ) على قدر ما لا يكون المطلق ذاتيّة بسيطة، يكون موضوعيّة بسيطةً، فليس هو إذاً بالمطابقة، و(ب) المطلق مطابقة الطرفيْن؛ فكان يتحتّم بالعكس اتّباع سبيل مبدأ المطابقة بين الذات والموضوع، حتّى يُرى أنّ المطلق من جهة ما هو مطابقة لا يكون لا ذاتيّة بسيطة ولا موضوعيّة بسيطةً؛ بعد ذلك يعرض راينهولد على نحو صائب علاقة العِلميْن من حيث لا يكون كلاهما سوى نظَريْن مختلفيْن ـ لا في عين الغرض الواحد، فذلك لا يجوز البتّة عنده، بل في الْهُوَوِيّة[84] المطلقة، والأوحد الأحد؛ ولهذا على الحصر لا يكون مبدأ هذا العلم ولا ذاك ذاتيّةً بسيطةً ولا موضوعيّةً بسيطةً، ولا حتّى الموضع الذي يتنافذ عنده المبدآن، أعني صفة الأنا الخالصة التي تُستغرق كما الطبيعةُ في نقطة السيّانيّة المطلقة.

ويرى راينهولد أنّ مَن يحرّكه حبّ الحقيقة والاعتقاد فيها، فلا
[98] يتّبع النسق، يتيسّر له أن يكون على يقين من أنّ فساد ذلك الحلّ الموصوف يكمن في نحو ووجه الإحاطة بالمطلوب، لكن لو سألنا أين يكمن فسادُ الوصف الذي يأتي به راينهولد بشأن ما يكون عند شلّنغ فلسفةً، وكيف كان بإمكانه الإلمام بذلك النحو والوجه، لما

(82) Ichheit، الأنانة بكثير من التجوّز!

(83) Inwieferne.

(84) Die Dieselbigkeit، صفة ما يكون هوهو.

كان إيضاح ذلك على عين القدر من اليسر.

ولا طائل من الإحالة هاهنا إلى فاتحة «المثاليّة الترنسندنتاليّة»[85] نفسها حيث تُبسط علاقتُها بمجموع الفلسفة ويُقدَّم المفهوم الذي لجملة الفلسفة، فراينهولد نفسُه يتقيّد في تقويمه بتلك الفاتحة فلا يتعدّاها[86]، ويرى فيها ضدّ ما تتضمّنُ؛ بل لا طائل من أن تكون منّا على بال مواضع بعينها تعبّر على التدقيق عن زاوية النظر الحقّ؛ فراينهولد نفسُه يقف على تلك المواضع في تقويمه الأوّل لذلك النسق[87]، وتشتمل تلك المواضع على التالي : وحدَه **أحد** العلميْن الأساسيّيْن الواجبيْن في الفلسفة، أعني المثاليّة الترنسندنتاليّة، يكون **فيه الذاتيُّ الأوّلَ**؛ فليس الأمر من قبيل ما يعكسُه راينهولد في الحال لمّا يقول إنّه الأوّل في الفلسفة كلّها، ولا من قبيل الذاتيّ المحض الذي لا يكون إلاّ مبدأ المثاليّة الترنسندنتاليّة، بل يجري الأمر مجرى **ذات ـ موضوع** ذاتيّة.

فبالنسبة إلى الّذين بوسعهم ألاّ يسمعوا من الأقوال المقدَّرَة عكسَها، قد لا يكون من السطحيّة أن يكون منهم على بال زائداً إلى ما جاء في فاتحة «نسق المثاليّة الترنسندنتاليّة» نفسها إضافة إلى الكراريس الجديدة التي نشرت في **جريدة الفيزياء التأمّليّة**، ما جاء في الكرّاس الثاني من الجزء الأوّل، حيث يقول شلّنغ : «إنّ فلسفة الطبيعة إيضاحٌ فيزيقيٌّ للمثاليّة؛ فالطبيعة قد مهّدت من بعيد سبيل

---

(85) يقصد مصنّف شلّنغ : *System des transzendentalen Idealismus*، (مارس/ آذار 1800).

(86) انظر الكرّاس الأوّل، ص 85 وما يليها من : Reinhold, Ibid. Hrsg.,

(87) المصدر نفسه. لكن تنبغي الإشارة إلى أنّ راينهولد لا يأتي بشواهد مقيّدة لشلّنغ، ولعلّ ما يعنيه هيغل بالمواضع هاهنا من قبيل المفاصل الرئيسيّة التي يصوغها راينهولد كأنّها إيضاحات شلّنغ نفسه في هذا الغرض.

الموضع الرفيع الذي تبلغُه ضمن العقل. فإذا كان الفيلسوف لا يرى ذلك الموضع، فالعلّة في ذلك أنّه يتناول موضوعَه من الفعل الأوّل على قوّته القصوى كأنا، ووعيٍ، ووحدَه الفيزيائيّ يدفع مثل ذلك الوهم. فالمثاليّ على حقّ حين يجعل العقل ينشئ كلّ شيء من
[99] نفسه، فهو يمتلك لذاته المقصد الخاصّ بالطبيعة في ما يتعلّق بالبشر، لكن لمّا كان ذلك هو على التدقيق مقصد الطبيعة، صارت مثل تلك المثاليّة نفسْها شيئاً يقبل الإيضاح، وبذلك تسقط الواقعيّة النظريّة التي للمثاليّة. لن يتعلّم البشر فهم ذلك الأمر ما لم يتعلّموا كيف يفكّرون من وجه نظريّ خالص وعلى نحو موضوعيّ بسيط من دون أن يخلطوا ذلك البتّة بالذاتيّ» .

حين يرى راينهولد أنّ العيب الأكبر للفلسفات المتقدّمة يكمن في أنّه تمّ تصوّر التفكير إلى الآن وفق صفة نشاط ذاتيّ بسيط، ويطالب بالسعي في التجرّد من ذاتيّة عين التفكير، فإنّ ما لا تتضمّنه التفسيرات الفائتة وحسب، بل ما يكمن في مبدأ نسق فيشته برمّته، هو أنّ الصفة الأساسيّة الصوريّة لهذه الفلسفة إنّما ترجع إلى التجرّد من ذاتيّ الحدس الترنسندنتاليّ؛ وذلك ما يقال من وجه أكثر تقييداً (في **جريدة الفيزياء التأمّليّة**، الجزء الثاني، الكرّاس الأوّل) بصدد **اعتراضات** إيشِنْميِرْ **ضدّ فلسفة الطبيعة لأسباب منتزعة من المثاليّة الترنسندنتاليّة**[88]، حيث لا توضع الجملة إلاّ كفكرة، والفكرة تعني أنّ ما يوضع إنّما هو طرف ذاتيٌّ.

أمّا في ما يتعلّق **بآراء راينهولد في الجوانب المشتركة بين النسقيْن**، أعني كونهما فلسفتيْن تأمّليّتيْن، فإنّها تظّهر من زاوية نظر راينهولد الخاصّة على أنّها بالضرورة خصّيصاتٌ[89]، ومن ثمّة لا

(88) راجع الهامش رقم 2 من هذا الكتاب.

(89) قارن بما جاء في الفقرة التي غرضها النظر التاريخيّ في الأنساق الفلسفيّة، =

يجري الأمر مجرى فلسفات. وإذا كان الغرض الأهمّ للفلسفة وفحواها ومبدأها بحسب راينهولد من قبيل تأسيس واقع المعرفة بواسطة التحليل، أي بواسطة الفصل، فإنّ النظر التأمّليّ الذي يقوم مطلوبه الأعلى على نسخ الفصل ضمن تهوّي الذات والموضوع، يعدم تماماً كلَّ دلالة، ومن ثمّة يرتفع إمكان معالجة الجانب الأهمّ في كلّ نسق فلسفيّ، أعني كونَه نظراً تأمّليّاً؛ فلا يبقى غير رأي خاصّ ولخبطةُ فكرٍ تشتدّ أو تضعف. كذا تظّهَّر على سبيل المثال المادّيةُ لراينهولد، فلا ينظر فيها إلاّ من جانب لخبطة الفكر التي لم تعهدْها ألمانيا، وراينهولد في ذلك إنّما لا يدرك شيئاً البتّة من الحاجة الفلسفيّة الصدوق إلى نسخ الانفصام الذي يقع على صورة [100] روح ومادّة. فإذا كان الحيّز الغربيّ للثقافة الذي يصدر عنه ذلك النسق يثبّته بعيداً عن البلاد الأخرى، فالسؤال هو عمّا إذا كان ذلك البعد لا يحصل عن أحاديّة مقابلة للثقافة؛ ولو كانت القيمة العلميّة لذلك البعيد دقيقةً جدّاً، لما توجّب تجاهل أنّ روحاً مّا كان قد صار تائهاً في زمانه ثمّ تنتّج في العلم، يجد عبارتَه في «نسق الطبيعة»[(90)]، ولا كيف يحافظ الحزَنُ من جرّاء الخداع العامّ للعصر والطبيعةِ المهوّشة رأساً على عقب والكذبُ الذي لا حدّ فيه حتّى أنّه كان يسمّى حقيقة وحقّاً، على ما يكفي من القوّة الباقية حتّى يؤسّس إذْ يتفشّى بين الجميع، المطلقَ الذي كان فرّ من ظاهرة الحياة، فيجعل منه علماً ويتّخذه حقيقةً تصدر عن حاجة فلسفيّة صدوق ونظر تأمّليّ

= ص 122 ـ 125 من هذا الكتاب (في وجوب أن تبرأ الفلسفةُ من الخاصّيات، وأنّ الخصّيصة من شأن صورة النسق، لا من شأن ماهيّة التفلسف).

(90) جاءت بالفرنسيّة في النصّ Système de la Nature، يقصد مصنّفَ بول هـ . د. فون هولباخ: Paul Henri Dietrich Holbach, *Système de la nature ou des lois du monde physique et du monde moral*, 2 vols. (Londres: [s. n.], 1770),
أمّا الترجمة الألمانية فصدرت لأوّل مرّة في 1783.

صادق، فأمّا صورة ذلك العلم فتظّهّر في المبدأ المتمكّن للموضوعيّ، وأمّا الثقافة الألمانيّة فكثيرا ما تعشّش بالعكس ضمن صورة الذاتيّ التي تساوقها المحبّة والإيمانُ. ولمّا كان الجانبُ التحليليُّ الذي يقوم على التقابل المطلق، يجهل بالضرورة الجانبَ الفلسفيّ لفلسفة مّا، وهو جانبٌ يرتبط بالوحدة المطلقة، فإنّه سيبدو له من العجب العجاب (am allersonderbarsten) أنّ شلّنغ كان قد أدخل ـ على حدّ عبارة راينهولد ـ على الفلسفة وصل المتناهي واللامتناهي، لكأنّ التفلسف كان يكون غيرَ فعل وضع المتناهي في اللامتناهي؛ وبعبارة أخرى: يبدو له من الغريب جدّاً وجوبُ أنْ يكون فعلُ التفلسف من دواخل الفلسفةِ.

وزائداً إلى ذلك أنّ راينهولد لا يجهل فقط الجانبَ التأمّليّ والفلسفيّ لنسق فيشته ونسق شلّنغ، لا بل يرى أنّه قد أتى كشفاً عظيماً وفتحاً مبيناً[91] حين يحوّل مبادئ تلك الفلسفة إلى ما هو خاصٌ مفرَدٌ (in das Allerpartikulärste)، والكلّيَّ الأشدّ، أعني تهوّي الذات والموضوع، إلى ما هو جزئيّ جدّاً، أعني الفرديّة المفرَدَةَ للسيّد فيشته والسيّد شلّنغ. فعندما يسقُط راينهولد من قمّة
[101] مبدئه المحدود ورأيِه الخاصّ في هاوية نظره المحدود في ذينك النسقيْن، فذلك أمر مفهومٌ لا رادّ له؛ لكنّ الأمر ينقلب على نحو

(91) «لكنّ السرّ المخصوص الذي يظلّ كذلك في المساريْن الخاصّين بالسيّد فيشته والسّيد شلّنغ، وما أظنّ، أنا واضع هذا المصنّف، أنيّ كشفتُه، إنّما يقوم على الأمر التالي: أنّ الفرديّة المفرَدة والخاصّة التي يخال كلّ من السيّديْن أنّه قد تجرّد منها (...)، ليست بعامّة إلاّ الفرديّةَ، أي الأنا الفعليّ، الواقعيّ، الإمبيريقيّ (...). لقد تخفّتْ تحت تلك الفرديّة التي تتراءى، الفرديّتان المفردتان وغيرُ المرئيّتيْن اللّتان لفيشته وشلّنغ، حتّى تنزعا إلى أن تريا نفسيهما من حيث تبدوان غيرَ مرئيّتيْن»، في: الكرّاس الأوّل ص 153 وما بعدها من:
Reinhold, Hrsg., *Beyträge zur leichtern Übersicht des Zustandes der Philosophie beym Anfange des 19. Jahrhunderts.*

عرضيّ ومذموم حين يفسُر راينهولد ـ في الجريدة الألمانية **ميركورْ**[(92)] والكرّاس الذي سيُنشر من كتاب المساهمات[(*)] ـ خاصّية النسقيْن من وجه اللاإتيقيّة، فيثبت أنّ انْعدام الإتيقيّة كان يكون اسْتفاد في هذيك النسقيْن شكل المبدأ والفلسفةِ. وللمرء أن يصف ذلك المنقلَب بما شاء من الصفات ويعيب فيه الدناءة والانصياعَ إلى غلْواء الغِلّ؛ ففي ذلك يكون المرء في حِلّ من كلّ شيء. ولا ريب أنّ كلّ فلسفة إنّما تصدر عن عصرها، وعن اللاإتيقيّةِ إذا ما شاء المرء أن يفهم تمزّق ذلك العصر على سبيل انعدام الإتيقيّة؛ لكنّ الفلسفة لا تفعل ذلك إلاّ لتغيّر ما بالإنسان فتستصلحَه ضدّ فساد العصر، ولتحفظَ الجملةَ التي مزّقها الزمانُ.

أمّا في ما يتعلّق **بالفلسفة الخاصّة براينهولد**، فإنّه يعطينا تاريخاً جمهوريّاً في هذا الشأن، فلقد كان تقلّب أثناء رحلة تناسخه الفلسفيّ، فبدأ كَنْتيّا، ثمّ ترك الكَنْتية فأنقلب إلى فلسفة فيشته، ثمّ من هذه إلى فلسفة ياكوبي، ثمّ أنضمّ مذ أن ترك هذه الأخيرة، إلى منطق باردلي؛ وهو بعد أن تقيّد ـ بحسب ما جاء في الصفحة 163 من المساهمات ـ «في عمله بالدراسة المحض والتلقّي الرفيع والتفكّر في الأمور من الوجه الذهنيّ الأخصّ بغية دفع فساد ما درجت عليه المخيّلة، ثمّ في الختام نزع الأنماط الترنسندنتاليّة القديمة من الرأس لتحلّ محلّها الأنماط العقلانيّة الجديدة»، شرع مذّاك في الاشتغال بتلك الأمور في «مساهمات في رسم لحال الفلسفة في بداية القرن التاسع عشر». فهذه «المساهمات» تترصّد مطلع القرن الجديد لتقف

(92) Karl Leonhard Reinhold, «Der Geist des Zeitalters als Geist der Philosophie,» *Neuer Teutscher Merkur* (Weimar), Hrsg. von C. M. Wieland, Stück 3 (1801), ss. 167-193.

(*) وذاك هو ما حدث مذ كتبت هذه الأسطر.

على الطور المهم جدّاً في مجرى تكوين الفكر الإنسانيّ، حتّى «تتمنّى التوفيق لما تمّ اكتشافه بالفعل لا قبل ولا بعد السنة قبل
[102] الأخيرة من القرن الثامن عشر بشأن دواعي جميع الثورات الفلسفيّة كما بشأن نسخها ضمن ذات الغرض». فواعجباه! لقد انتهت الثورة(93)، بذلك أُشهر رسميّاً في فرنسا ولمرّات عديدة، وكذلك يُخبِر راينهولد بنهايات شتّى للثورة الفلسفيّة(94)؛ أمّا الآن فهو يميّز منتهى المنتهيات، مع أنّ التبعات السيّئة للثورة الترنسندنتاليّة «ستدوم طويلاً»؛ والأدهى أنّه يضيف إلى ذلك القول السؤالَ «عمّا إذا كان لحظتَها يتوهّم مرّة أخرى، وهلاّ كانت هذه النهاية الحقّ وبعينها مرّة أخرى بدايةَ منقَلَب فاسد جديد». وقد يكون من الواجب أن يُسأَل بالأحرى عمّا إذا كان بوسع تلك النهايةِ التي لا يسعها أن تكون نهايةً، أنْ تكون بدايةً لأيّ شيء.

إنّ نزعة التأسيس والتجذير، التفلسف من قبل الفلسفة، تجد في الختام عبارتَها تامّةً، فلقد وجدت تلك النزعة بالضبط ما كان ينبغي أن تفعله؛ إنّه تحويل الفلسفة إلى صورانيّة فعل المعرفة، أي إلى المنطق(95).

فإذا كانت الفلسفة بما هي كلٌّ تتأسّسُ في حدّ ذاتها، وكانت تأسّسُ في داخلها واقعَ المعارف وفق صورتها ومضمونها، فإنّ

---

(93) La révolution est finie، وردت هكذا بالفرنسيّة في النصّ.

(94) Reinhold, Hrsg., Ibid., p. IV.

حيث يقول إنّ الثورة الترنسندنتاليّة قد كانت انقطعت بعد أن اكتُشفتْ (بفضل باردلي) مسبّباتُها الباطنةُ، فنُسخت بذلك ضمن الغرض برأسه، «بغضّ النظر عن التبعات السيّئة التي ستدوم لمدّة والتبعات الحسنة التي ستدوم أبداً».

(95) قارن الهامش رقم 4 من هذا الكتاب، في شأن تثوير الفلسفة الذي أشهر به راينهولد.

التأسيس والتجذير ـ على العكس من ذلك ـ لا يفرغان من تزاحم التقصّي والحَلِّ، وتدافع «لأنّ» و«لأيّ مدى» و«إذاً» ومن حيث، فلاَ يخرجان على هذه كلّهاَ، ولا يلجان الفلسفةَ؛ ففي نظر ذلك الهلع الذي يعرى من كلّ حدّ فلا ينفكّ يتعاظم كلّما اشتغل بأغراضه، تكون كلّ المباحث مبكّرةً، وكلّ بدء يكون استباقاً، كما تكون كلّ فلسفة تمريناً تمهيديّاً وحسب. أمّا العلم فيثبت أنّه يتأسّس من نفسه من حيث يضع بإطلاق كلّ قسم من أقسامه، فيُقيم بذلك هويّةً ومعرفةً تحصلان في البدء كما في كلّ نقطة فرديّةٍ؛ وكلّما ازدادت المعرفة تأسّساً كجملة موضوعيّةٍ، ازدادتْ تكويناً، فلا تؤسِّس أقسامُها إلاّ حين يتأسّس ذلك الكلُّ من المعارف؛ إنّ المركز والدائرة يتّصلان على نحو أنّ البداية الأولى للدائرة تكون على ارتباط بالمركز، فهذا المركز لا يصير مكتملاً ما لم تُمْسِ كلُّ روابطه، أي الدائرةُ كلُّها، تامّةً؛ وقلّما يكون مثل ذلك الكلِّ في حاجة إلى [103] التدابير(96) الخاصّة بالتأسيس، بقدر ما لا تحتاج إليها الأرضُ حتّى تتمكّن منها القوّةُ التي تسيّرها حول الشمس، فتحفظَها على التنوّع التامّ لأشكالها.

لكنّ نزعة التأسيس ما تنفكّ تشتغل أبداً بتعقّب التدابير والحيل عسى أن تجد لها مدخلاً إلى الفلسفة الحيّة؛ لكنّها تتّخذ من ذلك المدخل أثراً حقّاً؛ فيمسي من المحال من جرّاء مبدئها أنْ تبلغ المعرفة والفلسفةَ. فالمعرفة المنطقيّة متى تكون تعدّت إلى مقام العقل، لا بدّ لها أن تنتهي إلى الحاصل التالي، وهو أنّها تنتفي في العقل، فيتحتّم عليها أن تقرّ بالنقيضة قانونَها الأعلى. إنّ فعل التفكير يوضع في الغرض الذي يشتغل به راينهولد، أعني تطبيق التفكير،

(96) Handhabe، على معنى الحيل أيضاً.

كـ: أ التي تقبل التكرير إلى ما لا نهاية فيه كـ: أ وفي أ وبمعيّة أ، ولا ريب أنّ في ذلك نقيضةً من حيث توضع أ في التطبيق كـ: ب. لكنّ تلك النقيضة تَمْثُل من وجه يعرى تماماً من الوعي والمعرفة بها، لأنّ فعل التفكير وتطبيقه ومادّتَه تظلّ متجاورة بسلام. لهذه العلّة يكون التفكير كقدرة على الوحدة المجرَّدة كما تكون المعرفة، أعني مجرّدَ أطراف صوريّة، وينبغي ألاّ يكون التأسيس برمّته إلاّ إشكاليّاً وفرضيّاً، حتّى يصطدم المرءُ على مرّ الإشكاليّ والفرضيّ بالحقّ الأوّل عند الحقّ، وبالحقّ عبر الحقّ الأوّل. لكنّ ذلك يكون في شطر محالا، لأنّه لا يمكن الانتهاء البتّة إلى مادّية انطلاقاً من صوريّة مطلقة؛ فالطرفان متقابلان بإطلاق؛ وأقلّ من ذلك الانتهاءُ إلى تأليف مطلق يتحتّم فيه أن يكون أكثر من مجرّد تركيبٍ؛ وفي شطر آخر لا شيء بعامّة يتأسّس البتّة بواسطة الفرضيّ والإشكاليّ. اللهمّ إلاّ إذا وُصلت المعرفة بالمطلق، فتصير تهوّي الذات والموضوع، التفكير والمادّة؛ لكنها كذلك لم تعدْ صوريّةً، فتكون معرفة شاقّةٌ قد نجمتْ، لكن نزعة التأسيس التي تتقدّم المعرفة تكون قد أخطأت المرمى مرّة أخرى. فلا يبقى للفَرَقِ من الولوج في المعرفة من شيء إلاّ أنْ يلوذ بدفء محبّته واعتقاده ونزوعه الرّاسخ وطلبته المقدّرة، فيمضي في الحَلّ والترصيف والقصّ(97).

[104] فإذا ما لم يُتعدَّ المدخلُ شفا الحفرة، لم يُحْمَل الغلطُ على ديمة المدخل، بل كان من جريرة منهجه. أمّا المنهج الحقّ فكان يكون ذلك الذي يحمل المعرفة من فوق الحفرة، ويجذبها إلى فضاء المدخل نفسِه، ويردّ الفلسفةَ إلى المنطق.

لا نستطيع الآن أن نمرّ إلى النظر في ذلك المنهج حيث ينبغي

(97) Analysieren, Methodisieren und Erzählen.

للفلسفة أنْ تُنقَل إلى الفضاء الخاصّ بالمدخل، بل يجب علينا أن نفرد قولا في بعض **المفترضات** التي يعّدها راينهولد لازمةً في **الفلسفة**، أي قولاً في مدخل المدخل.

أمّا ما يضعه راينهولد كا**للازمة التمهيديّة** التي لا بدّ أن يبدأ بها منزعُ تجذير المعرفة، فإنّما هو **حبّ الحقيقة** واليقين؛ ولمّا كان من اليسير الإقرار بذلك الأمر، لم يسهب راينهولد في بيانه. وبالفعل لا يمكن أن يكون موضوع التفكّر الفلسفيّ شيئاً آخر سوى الحقّ واليقين؛ لكن متى يكون الوعي مفعماً بذلك الموضوع، فلا موضع للتفكّر في الذاتيّ على شاكلة الحبّ. فذلك التفكّر هو الذي يثير حبّ [الحقيقة] أوّلا من حيث يثبّتُ الذاتيَّ، ولا ريب أنّه يفعل ذلك متى يكون غرضُه موضوعاً جليلاً من مثْل الحقيقةِ، وليست الحال أقلَّ من ذلك في الفرد الذي يحرّكه ذلك الحبُّ فيصادر عليه كأنْ على أسنى جليل.

أمّا اللازمة الجوهريّة الثانية في التفلسف، أعني الاعتقاد في الحقيقة كحقيقة، كما يرى راينهولد، فليست هي ممّا يتيسّر الإقرار به كما يتيسّر ذلك في حبّ الحقيقة. فالاعتقاد كان يكون كافياً في التعبير عمّا ينبغي الإفصاح به؛ وقد يكون من الممكن في الفلسفة الحديث عن الاعتقاد في العقل بما هو العافيةُ؛ أمّا سطحيّة عبارة: «الاعتقاد في الحقيقة بما هي حقيقة» فتمسخ الاعتقاد، بدل أن تجعل منه علّةَ تشييدٍ. لكنّ الأمر الأساسيّ هو أنّ راينهولد يجاهد في إيضاح ما يلي: **لا ينبغي للمرء أن يسأله ماذا يكون الاعتقاد في الحقيقة، فمن لم يبنْ له ذلك من نفسه، فإنّما يعرى من حاجة، بل يجهل الحاجة** إلى إيجاد إثبات لعين الاعتقاد ضمن المعرفة، فذلك هو المبتدأ [105]
الوحيد لذلك الاعتقاد؛ والمرء الذي تكون تلك حالُه لا يفهم من نفسه شيئاً في ذلك السؤال، وليس عند راينهولد **ما يقوله له أكثر من ذلك.**

فإذا كان راينهولد يعتقد أنّه قد برّر المصادرة، فإنّما يفترض أمراً جليلا يعلو كلّ دليل ويرجع إليه الحقُّ التابع في المصادرة كما وجوبُها، وذلك المفترض إنّما يوجد في المصادرة على الحدس الترنسندنتاليّ. لكنّ فيشته وشلّنغ قد وصفا - كما يقول ذلك راينهولد نفسْه - الفعل المخصوص للعقل المحض، أعني الحدس الترنسندنتاليّ، كفعل يؤوب إلى نفسه؛ لكنّ راينهولد ليس عنده البتّة شيء يقولُه بشأن مَنْ يسأله عن وصف مّا لما يرى فيه أنّه الاعتقاد؛ لكنّه مع ذلك يفعل أكثر ممّا يظنّ أنّه قد تقيّد به؛ فهو على الأقلّ يحدّد الاعتقاد بواسطة تعارضه مع المعرفة، فيقول إنّه الأخذ بالحقّ والثبات عليه من وجه لا يكون بواسطة المعرفة؛ أمّا تحديد ما هي المعرفة فيُتحقَّق منه في مجرى التأسيس الإشكاليّ والفرضيّ، كما في الدائرة المشتركة بين المعرفة والاعتقاد، وبذلك يكتمل الوصفُ.

عندما يظنّ راينهولد أنّ ما يصادر عليه يُغْنِيه عن كلّ قول إضافيّ في هذا الغرض، يبدو له بالعكس غريباً أنّ السيّديْن فيشته وشلّنغ يصادران على أمر مّا؛ فمصادرتُهما تجري عنده مجرى طبع خاصّ بوعي بعض الأفراد الخارقين ذوي الحسّ الخاصّ ينشر العقل نفسُه في مصنّفاتهم معرفتَه الفاعلة وفعلَه العارفَ. كذلك يعتقد راينهولد في الصفحة 143 أنّه كان وجد نفسَه في تلك الدائرة السحريّة، فخرج عليها، ليجد نفسَه مذّاك على هيئة تسمح له بكشف السرّ؛ أمّا السرّ الذي أفشاه فهو أنّ الأكثر كلّيّةً (das Allgemeinste)، أعني فعل العقل، يتحوّل في نظره إلى الأكثر جزئيّةً، أي إلى الطبع الخاصّ بالسيّديْن فيشته وشلّنغ. ولا تختلف الحال عند مَن لم يبنْ له من نفسه ماذا يعني راينهولد بالحبّ والاعتقاد ولم يقلْ له في هذا الشأن أكثر من ذلك، فلا بدّ له أن يرى في راينهولد واحداً من الّذين يلتفّون حول لغز سحريّ (Arcanum) يزعم مالِكُه بما هو ممثّل [106]
الحبّ والاعتقاد أنّه يمتلك حسّاً خاصّاً، فذلك اللّغز إنّما قدْ حَلّ

وبان في وعي هذا الفرد الخارق، وشاء أنْ يعرض للجمهور في وضح العالم المحسوس بواسطة **المختصر في المنطق**[98] **والمساهمات** التي تشتغل عليه.

تُسمعُ المصادرة على الحبّ والاعتقاد على معنى ألطف وأنعم من عجيبة اقْتضاء حدسٍ ترنسندنتاليٍّ؛ فالجمهور يستطيع أن يشيّد أكثر بواسطة مصادرة لطِيفة، لكنّ نفسَه تنفر من المصادرة الغليظة على الحدس الترنسندنتاليّ؛ لكن لا ضير في ذلك فهو لا يمسّ في شيء الغرض الأساسيّ.

ننتهي الآن إلى المفترض الرئيسيّ الذي يخصّ في الختام فعل التفلسف في الحال. فالذي ينبغي للفلسفة أن تفترضه لحين حتّى تكون محاولة تفكير وحسب، يسمّيه راينهولد الحقّ الأصليّ[*] (das Urwahre)، الحقّ واليقين لذاته، وعمادَ تفسير كلّ حقّ يُفهَمُ؛ أمّا الذي تبتدئ الفلسفة منه، فلا بدّ أن يكون الحقّ الأوّلَ الذي يُفهَم، بل الفهمَ الحقّ الأوّلَ الذي لا يقع بين يدي التفلسف بما هو نزوعٌ إلاّ من وجه إشكاليّ وفرضيٍّ؛ لكنّه لا يُتحقّق منه في التفلسف فيكون الأوّل الممكن الأوحد إلاّ «من حيث» و«متى» و«على قدر ما»[99] يجري الأمر إذاً مجرى يقين تامّ من: «أنّه» و«لماذا» و«كيت»

(98) يقصد من وجه التهكّم كتاب ك. ج. باردلي؛ راجع الهامش رقم 4 من هذا الكتاب.

(*) راينهولد يتّبع في هذا الموضع لغة ياكوبي، لا غرضَه؛ وكان يتحتّم عليه أن يتركها، كما قال بذلك. فعندما يتكلّم ياكوبي عن العقل بما هو **ملكةُ افتراض** الحقّ، فهو إنّما يقابل الحقّ بما هو **الماهية** الحقّ بالحقيقة الصوريّة، لكنّه ينفي من جهة ريبيّته أنْ تكون **المعرفة** بذلك ممكنة عند الإنسان؛ أمّا راينهولد فيثبت أنّه قد تعلّم التفكير في ذلك الأمر من وجه التأسيس الصوريّ حيث لا وجود للحقّ في نظر ياكوبي.

(99) ذلك ما كان وصفه هيغل في ص 234 من هذا الكتاب، على أنّه تزاحم التقصّي والحلّ في منزعيْ التأسيس والتجذير، والسقوط في الإستعمال الفاسد لـ: «متى» و«من =

يقوم هو نفسُه وإمكانُ وحقيقُ ما يقبل المعرفةَ بل المعرفةِ نفسها على الحقّ الأصليّ بما هو الأسّ الأصليّ لكلّ شيء الذي يفصح عن نفسه في كلّ ممكن وكلّ حاقّ، وكذلك اليقين من : «كيف» يمكن ولماذا» يكون ذلك حقّاً بواسطة الحقّ الأصليّ الذي يظلّ خارج
[107] علاقاته بالممكن والحاقّ حيث يتجلّى، ما لا يُفهم ولا يُفسَر ولا يُسْمى بإطلاق.

يرى المرءُ من خلال هذه الصورة التي للمطلق من جهة ما هو حقّ أصليّ أنّه لا يمتّ بصلة بما يجري في الفلسفة مجرى فعل إنتاج المعرفة والحقيقة بمعيّة العقل؛ ويرى أيضاً أنّ المطلق على صورة الحقيقة لا يكون أثرَ العقل، بل يكون **رأساً في ذاته ولذاته** حقّاً ويقيناً، إذاً طرفاً معروفاً ومعلوماً؛ فالعقل لا يمكنه البتّة أن يتّصل بالمطلق من وجه فعّال؛ وينبغي بالعكس أن نرى في كلّ نشاط للعقل، وكلّ صورة يفيدُها المطلقَ تغييرا لعين المطلق، أمّا تغيير الحقّ الأصليّ فكان يكون إنتاجا للغلط. وعليه فالتفلسف يعني أن يتناول المرءُ من وجه طيّع منفعل بإطلاق المعروفَ الناجزَ على علاّته، ـ فلا أحد يجحد يُمْنَ هذا النحو ويسرَه. ولا طائل من التذكير بأنّ الحقيقة واليقين خارج المعرفة التي هي الآن اعتقاد وعلمٌ، لا يمثّلان شيئاً، وأنّ المطلق يصير حقّاً ويقيناً بمعيّة النشاط الذاتيّ للعقل وحده. لكن ما سيحمل على الفهم هو كم سيمسي غريباً ذلك اليُسْر الذي يفترض حقّاً أصليّاً ناجزاً، حين يقتضي الأمر أن يرتقي التفكيرُ بمعيّة النشاط الذاتيّ للعقل إلى المعرفة، فيُنشئ

= حيث» و«إذاً» و«على قدر ما» وما شاكلها. وذلك ما يستعمله هيغل في هذا الموضع بشيء من الإفراط حتّى يقف القارئ على فساد الافتراض الذي يتقدّم فعل التفلسف بإطلاق، بل فساد فكرة التفلسف نفسها عند راينهولد.

العلمُ الطبيعةَ للوعي، ولا تصير الذات ـ الموضوع إلى شيء ما لم تنشئه بمعيّة نشاطها الذاتيّ. إنّ الجمع بين التفكّر والمطلق في المعرفة يحدثُ على التمام بفضل ذلك النحو اليسير وفق يوطوبيا (Utopien) فلسفيّة، حيث يكون المطلق لذاته على هيئة يمسي بمعيّتها حقّاً ويقيناً، ثمّ ينعطي للتفكير الطيّع الذي حسبُه في ذلك أن يفتح فمَه حتّى يتلذّذ بذلك تماماً؛ أمّا فعل الخلق والبناء الذي يضع ويثبت فتلزم فيه المجاهدة، فقد أُسقط من تلك اليوطوبيا؛ فحسْبُ المرء أن يخلخل من وجه إشكاليّ وفرضيّ شجرة المعرفة المنغرسة في رمال التأسيس حتّى تسقط الثمار من نفسها طازجة سائغةً. فلا بدّ أن يوضع [108]
المطلقُ كحقّ أصليّ ومعلوم بنفسه حتّى يستقيم الشاغل الكامل للفلسفة المردودة فلا تشاء أن تكون إلاّ محاولة إشكاليّة وفرضيّة ومؤقّتة، وإلاّ كيف كان ينبغي أن تحصل الحقيقة والمعرفة من الإشكاليّ والفرضيّ.

لكن لمّا كان وما دام ما لا يقبل الفهم (das Unbegreifliche) والحقُّ الأصليّ في حدّ ذاتهما مفترضَ الفلسفة، لذلك ومن هذا الوجه ينبغي لهما ألاّ يُفصَحَ عنهما إلاّ في حقّ يُفهَمُ، فلا يسع التفلسفَ أن يشرع من حقّ أصليّ لا يقبل الفهمَ، بل لا يبدأ إلاّ من حقّ يُفهَمُ. هذا المطلوب ليس فقط من قبيل ما لا يفسُره شيءٌ، بل يؤدّي في الأكثر إلى الخاتمة المقابلة : فإذا كان مفترَضُ الفلسفة، أي الحقّ الأصليّ، غير قابل للفهم، كان الإفصاح عن الحقّ الأصليّ بواسطة ما يُفهَم من قبيل الإفصاح عنه بواسطة ضدّه، أي كاذباً. وكان يكون من الأحرى أن نقول إنّ الفلسفة قد يكون تحتّم عليها أن تبدأ وتترسّل وتنتهي بلا ريب بمفاهيم، لكن بمفاهيم لا تقبل الفهمَ؛ لأنّ ما لا يقبل الفهمَ يكون في تقييد مفهوم مّا قد نُسخ، بدل أن يُفصَحَ عنه بما هو كذلك؛ والجَمْعُ في النقيضة بين مفاهيم متقابلة لا

يكون بالنسبة إلى قدرة فهم التناقض مجرّد جمع إشكاليّ وفرضيّ،
بل يكون من حيث الاقتران في الحال بعين التناقض ظاهرتَه الإقراريّة
والإثباتيّة، وتجلّيَ ما لا يقبل الفهمَ في المفاهيم الذي صار ممكناً
بمعيّة التفكّر. فإذا لم يكن المطلق غيرَ قابل للفهم بحسب راينهولد
إلاّ **خارج** علاقاته بالحاقّ والممكن حيث يتجلّى، ينبغي إذاً أن يُعرَف
في الممكن والحاقّ، فتلك ليست إلاّ معرفةً بواسطة الذّهن، وما هي
البتّة بمعرفة المطلق؛ والعقل الذي يحدس الحاقّ والممكن على
علاقتهما بالمطلق، إنّما ينسخ بذلك الممكنَ والحاقَّ من جهة ما هما
ممكن وحاقٌّ؛ وهذه التَعَيُّنِيَّاتُ كما تقابلُها إنّما تدثر أمام العقل؛ فلا
يعترف العقلُ في ذلك الظاهرةَ البرّانيّةَ كتجلٍّ، بل الماهيَّة نفسَها التي
تتجلّى؛ ولا بدّ للعقل ألاّ يعترف في مفهوم لذاته من مثل الوحدة
المجرّدة للتفكير إفصاحاً عن عين الماهيّة، بل أن يرى فيه دثورَها من [109]
الوعي؛ فتلك الماهيّة في ذاتها لم تدثرْ، بل زالت من هذا الضرب
من التأمّل.

لنتعدَّ الآن إلى النظر في ما يكون **الشاغل الحقّ للفلسفة إذ تُردّ إلى المنطق**؛ ولا سيّما أنّه ينبغي إقرار واكتشاف الحقّ الأصليّ مع الحقّ والحقّ بمعيّة الحقّ الأصليّ باعْتماد تحليليّة تطبيق التفكير بما هو تفكير، وإنّا نرى هاهنا شتّى المطلقاًت (Absoluta) التي يقتضيها ذلك الأمر :

أ) لا يصير **فعل التفكير** تفكيراً في التطبيق وبواسطة التطبيق ومن حيث يتمّ تطبيقُه، بل لا بدّ أن يُذْهَن ذلك الفعل في هذا الموضع وفق طبعه **الباطن**، وهذا إنّما هو التكرير إلى ما لا نهاية فيه للواحد والْهُوَهُوَ في واحد وهوهو وبواسطة واحد وهوهو، الهويّة المحض واللاتناهي المطلق الذي يصدّ كلّ تخارج وتعاقب وتجاور.

ب) **تطبيق فعل التفكير** يغاير تماماً فعل التفكير نفسَه؛ وبقدر ما

يكون يقينا أنّ فعل التفكير ليس البتّة تطبيق فعل التفكير، لا بدّ أن يكون يقينا أيضاً أنّ فعل التفكير لا يُتاح إلاّ في تطبيق فعل التفكير.

ت) لكنْ يُضاف إلى ذلك طرف ثالثٌ = س، **مادّة تطبيق** التفكير؛ فتتمّ المصادرة على هذه المادّة في فعل التفكير، فتُنفى في شطر، وتنضمّ إليه في شطر آخر؛ أمّا مشروعيّة ووجوبُ التسليم بالمادّة وٱفتراضِها فتكمنان في أنّ فعل التفكير قد يكون من المحال تطبيقُه ما لم تكُ مادّةٌ. ولمّا كان من غير الممكن أن تكون المادّة ما يكونُ فعلُ التفكير، لأنّه لو كانت عينَ ما يكون التفكير، لما كانت آخرَ، ولما وقع تطبيقٌ، لأنّ الطبع الباطن للتفكير إنّما هو الوحدة، كان الطبع الباطن للمادّة مقابلاً للّذي للتفكير، أعني التنوّعَ. فالذي كان قديما يُتناوَل مباشرةً كمعطى إمبيريٍّ، صار منذ زمان كَنْت من قبيل المصادرة، ومن ثمّة فهو يعني ما يظلّ محايثاً؛ ففي الذاتيّ وحدَه يُسمح بالقوانين المعطاة إمبيريّاً أو بالصور أو بما شئت من [110]
قبيل ما يقع تحت اسم واقعاًت (Tatsachen) الوعي، أمّا الموضوعيّ فلا بدّ أن يصادر عليه.

فأمّا في ما يتعلّق أوّلا بفعل التفكير، يضع راينهولد ـ كما ذكّرنا به أعلاه[100] ـ الغلطَ الرئيسيَّ لكلّ الفلسفة الحديثة في الابتسار الرئيسيّ (Grundvorurteil) والعادة الفاسدة اللّذيْن يتمثّلان في أنّ المرء يأخذ فعل التفكير مأخذ مجردّ نشاط ذاتيّ، ويحاول راينهولد لمجرّد المحاولة أنْ يتمكّن ولو لمرّة من تجريد عين التفكير من كلّ ذاتيّة وموضوعيّةٍ. وليس من العسير أن نرى أنّه إذا كان فعل التفكير يوضَع في الوحدة المحض، أعني الوحدة المجرّدة من المادّة، وإذاً المتضادّة، ثمّ تنتج بالضرورة عن ذلك التجريد المصادرةُ على مادّة

(100) انظر ص 133 - 135 من هذا الكتاب.

مختلفة بالجوهر عن فعل التفكير ومستقلّة عنه، فإنّ عين ذلك الغلط الرئيسيّ والابتسار الرئيسيّ ما ينجم من جديد على أشدّه، ففعل التفكير لا يكون بالجوهر هاهنا تهوّيَ الذات والموضوع، فيوصف بذلك على أنّه نشاط العقل، فلا يتجرّدَ من كلّ ذاتيّة وموضوعيّة إلاّ من حيث يكون كليهما في آنٍ؛ بل الموضوع يكون بالنسبة إلى فعل التفكير مادّةً يُصادر عليها، فلا يكون التفكير إلاّ ذاتيّاً. وعليه، لو شاء المرء أن يساوق ذلك التَحَاوُلَ (Ersuchen)، فتجرّد من ذاتيّة التفكير ووضعَه في الوقت نفسه كذاتيّ وموضوعيّ، ووضعه إذاً من دون أيّ من هذين المحموليْن، لما جاز له ذلك، بل يُعيِّن التفكير من حيث مقابلتُه لموضوعيّ كذاتيّ، ويُجعَل من التقابل المطلق غرضَ ومبدأ الفلسفة التي تسقط في ردّها إلى المنطق.

وكذلك يسقُط التأليفُ إذا ما اعتُمدَ ذلك المبدأُ؛ فالتأليف يُعبَّر عنه وفق لفظ جمهوريّ بما هو تطبيقٌ، وحتّى في هذا الشكل الفاسد حيث لا يحصل شيءٌ بصدد تأليف الطرفين المتقابليْن بإطلاق، لا يأتي ذلك التأليف كفايةَ الأمر في وجوب أن يكون ما يُفهَم الغرضَ الأوّل للفلسفة؛ فالتأليف المبتذَل (die geringe) الذي لفعل التطبيق يشتمل أيضاً على مرور الوحدة في التنوّع، وجمع بين فعل التفكير والمادّة، وينطوي إذاً على ما يُوصف بأنّه غير قابل للفهم؛ فلكيْ [111]
يتأتّى ذلك التأليف قد يتحتّم ألاّ يكون فعل التفكير والمادّة متقابليْن بإطلاق، بل يكونان قد وضعا على الأصل كطرف واحد، وقد نكون بقينا بذلك عند المطابقة الفاسدةِ بين الذات والموضوع والتهوّي الفاسد الذي للحدس الترنسندنتاليّ والتفكير العقليّ.

لكنّ راينهولد لم يأتِ في هذا العرض التمهيديّ والاستهلاليّ بكلّ ما جاء في **المختصَر في المنطق** والذي من شأنه أن يلطّف ذلك الضرب من المصاعب الكامنة في التقابل المطلق؛ ولا سيّما ما

يصادر عليه **المختصَر** - زائدا إلى المصادرة على المادّة وتنوّعها المستنبَطِ - في شأن هيئة المادّة واسْتعدادها الجوّانيّيْن لأنْ تُتَفَكَّرَ؛ فثمّة إلى جانب المادّة التي لا بدّ أن تُلغى في التفكير شيء آخرُ لا حيلة للتفكير في إلغائه، ولا يعوز حتّى بصيرةَ الحمير؛ صورةٌ مستقلّة عن التفكير ينبغي أن **تترَكَّبَ معها** صورةُ التفكير ما دامت الصورة **وفق قانون الطبيعة** لا تُقَوَّض بصورة، فلا هي بالمادّة العصيّة التي لا تقبل التفكير ولا بالشيء في ذاته، إنّها هيولى (Stoff) قابلة للتصوّر بإطلاق، مستقلّة عن المتصوِّر، لكنّها موصولةٌ في التصوّر بالصورة. ويسمّي راينهولد دائماً هذا الوصلَ للصورة بالهيولى تطبيقَ فعل التفكير، ويُسقِطُ عبارةَ 'تصوّر' التي يستخدمها بَارْدِلِي في ذلك الصدد. لقد كنّا أثبتنا أنّ **المختصر في المنطق** ليس إلاّ **فلسفة العناصر وقد اسْتُأْنِف طبخُها**[101]. ولا يبدو أنّ أحداً رأى في تمشّي راينهولد كأنّه قد عقد العزم على أن يُقحِم من جديد في عالم الفلسفة فلسفةَ العناصر التي لم تعد مطلوبة، وطرحِها بين أيدي الجمهور الفلسفيّ على شاكلة تكاد لم تتغيّرْ، بل يظهر أنّ التلقّي المتفشّي والدراسة الخالصة للمنطق هما اللّذان على الحصر تفشّيا من وجه غير معلوم حتّى صارا يمثّلان مدرسةً؛ أمّا راينهولد فيعارض هذا الرأي في هذا

---

(101) يقصد هيغل هاهنا فلسفةَ راينهولد كما كان وصفها هذا الأخير حين اسْتلهم من الباب الأوّل من كتاب **نقد العقل المحض** لكَنْت (I. النظريّة الترنسندنتاليّة للعناصر) صفةَ «فلسفة العناصر أو الأوائل» (Die Elementar-Philosophie) عند نشره في 1789 لـ **محاولة في نظريّة جديدة للكة التصوّر عند الإنسان** Karl. *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens* (Prag und Jena: C. Widtmann und I. M. Maukc, 1789).

أمّا القول إنّ «المختصر في المنطق» لباردلي مجرّد استئناف لفلسفة العناصر لهراينهولد فقد جاء في مراجعة نشرت من دون اسم المؤلّف في **جريدة الآداب بإرلانغن**، الجزء الثاني، الكرّاس 214، جانفي/ يناير1800، ونعلم أنّ تلك المراجعة من وضع فيشته. قارن: Fichte, *Fichtes Werke*, Bd. II, s. 491

الشأن، ويسوق في «المساهمات» الحجج التالية:

- **أنّه** بدل البحث عن فلسفته في العناصر ضمن **المختصر في**
[112] **المنطق**، كان **أوّل** من رأى «فيه قرابة من المثاليّة، ومن المؤكّد أنّه كان من الممكن أن تخطر على باله أيّ فلسفة أخرى من جرّاء التهكّم اللاذع الذي لم يقصد باردلي في التلويح به كلّما تعلّق الأمر «بنظريّة» راينهولد(102)؛

- أنّ ألفاظ «تصوّر» و«متصوَّر» و«تصوّر بسيط» وما إليها وردت في **المختصر** على معنى مقابل تماماً للمعنى الذي استعملها فيه واضع فلسفة العناصر، وذلك أمر لا أحد غيره بوسعه أن يعلمه من الوجه الأنسب؛

- أنّ كلّ من كان برهن من أيّ وجه يمكن التفكير فيه على أنّ ذلك «**المختصر**» استئنافٌ لفلسفة العناصر لراينهولد، إنّما يثبت بالبيّنة أنّه لم يكن أدرك ما يحكم فيه.

لا طائل من الإسهاب في القول في ما يتعلّق بالعلّة الأولى، أعني التهكّم اللاذع؛ أمّا ما عدا ذلك فهو إثباتات حسْبنا أن نقارن فيها بإيجاز بين اللّحظات الرئيسة للـ «نظريّة» و«المختصر» حتّى نقف على صحّتها(103).

طبقاً لما جاء في «النظريّة» ثمّة أجزاء جوهريّة للتصوّر تنتمي إلى فعل التصوّر، وهي التالية:

أ) هيولى التصوّر، المعطى المستفاد الذي صورتُه التنوّعُ؛

---

(102) الإحالة تتعلّق هاهنا بالنظريّة الجديدة التي وضعها راينهولد عام 1789؛ قارن الهامش السابق.

(103) Triftigkeit.

ب) صورة التصوّر، نتاجُ التّلقائيّة(104) الذي صورتُه الوحدة.

في «المنطق نجد ما يلي:

أ) فعل تفكير، أو نشاط صفتُه الأساسيّة الوحدةُ،

ب) مادّة صفتُها التنوّع؛

ت) الوصل بين الطرفيْن يسمّى في «النظريّة» كما في «المنطق»: فعل التصوّر، مع استثناء أنّ راينهولد يقول دائما «تطبيقَ فعل التفكير»؛ في الموضعيْن تكون الصورة والهيولى، فعل التفكير والمادّة طرفين قائميْن لذاتيهما. أمّا في ما يتعلّق بالمادّة بالإضافة إلى ذلك:

أ) قسمٌ من هذه المادّة يكون في «النظريّة» كما في «المنطق» **الشيء في ذاته**؛ فهي في تلك الموضوعُ نفسُه من حيث لا يقبل التصوّرَ، لكن يعسر نفيُه مثل الموضوعات التي تقبل التصوّر؛ وفي هذا هي المادّة التي لا بدّ أن يعدمَها فعلُ التفكير، المادّة التي لا تقبل التفكير؛

ب) أمّا القسم الآخر من الموضوع فهو في «النظريّة» ما درجت [113] معرفتُه بهيولى التصوّر، وفي «المنطق» صورةُ الموضوع المستقلّة عن فعل التفكير والتي لا تُلغى بل لا بدّ للتفكير أنْ **يتركّب** معها ما دامت الصورة لا تلغي الصورةَ.

وينبغي للتفكير أنْ يلقي بنفسه في الحياة من فوق ذلك الازدواج للموضوع الذي يكون من ناحية مادّة مطلقة للتفكير لا ينبغي للتفكير أن **يتراكب** معها، بل ألاّ يقوم إلاّ إلى تقويضها، أي أن يتجرّد منها، ـ ويكون من ناحية أخرى صفةً تحصل للموضوع من جديد على أنّها

(104) Spontaneität.

مستقلّة من كلّ تفكير، لكنّها صورةٌ تصير مفتكرَةً ويتحتّم على التفكير أن يتركّب معها من أحسن وجه يستطيع إليه سبيلاً؛ فإنْ كان للتفكير في الفلسفة أن يخرج عن مثل هذه الثنائيّة المطلقة التي سقط فيها، فليس إلاّ مقصوم الظهر؛ وهي ثنائيّةٌ تغيّر من أشكالها إلى ما لا نهاية فيه، لكنّها لا تلد أبداً إلاّ اللافلسفة عينها. فراينهولد لا يجد في الطرح الجديد لتلك النظريّة في مذهبه الخاصّ ما يكون من قبيل حال ذلك الرّجل الذي عظمت سعادتُه حين أسْتضيف على خمرة يجهل أنّه قد أوتي بها من قبو خمره الخاصّ، لا بل وجد فيها منتهى رجائه وأمانيه، ومنتهى الثورات الفلسفيّة أثناء القرن الجديد، حتّى أمكنه مذّاك إرساء السلْم الأبديّة بواسطة ردّ الفلسفة إلى المنطق ردّاً يصلح من وجه كلّيّ.

فكما تروي **الجريدة السياسيّة** في كلّ كرّاس من كراريسها، يشرع راينهولد في العمل الجديد ضمن ذلك الكَرْم(105) الفلسفيّ، فيقصّ علينا أنّ الأمر قد وقع مرّة أخرى على غير ما كان قد توقّع وأشهر به «في بداية الثورة، فاتّبع مجرى مخالفاً للّذي كان تعقّب ترجيحه أثناء عين الثورة، بل مغاير لما كان ظنّه أنّه هدف تلك الثورة لمّا باتت قريبة من نهايتها؛ وهو يسأل عمّا إذا لم يكن توهّم للمرّة الرّابعة» ـ فإذا كان من شأن كثرة التوهّمات أن تيسّر حساب الاحتمالات، وتمكّن من معالجة الأمر بالنظر إلى ما يسمّى [قولاً] فصلاً، يمكن للمرء انطلاقاً من «المساهمات» أن يعدّ بالإضافة إلى هذا الأخير ـ الذي لا ينبغي أن يحسب بالفعل ـ احتمالات كثيرةً تزيد عن الثلاثة المعروفة:

[114] ـ ولاسيّما في الصفحة 126 حيث كان لا بدّ لراينهولد أن يترك

(105) Weinberg، يعني كرم العنب المعدّة للخمر.

أبداً النقطة الوسطى بين فلسفة فيشته وفلسفة ياكوبي التي كان ظنّ أنّه وجدها؛

ـ لقد كان يظنّ ويرجو وما إليه في الصفحة 129 أنّه أفلح في إرجاع الجوهريّ في فلسفة باردلي إلى الجوهريّ في فلسفة فيشته والعكس بالعكس؛ وجعل من شاغله أن يجاهد في إقناع باردلي أنّه مثاليٌّ؛ لكن ما حصل ليس فقط عدم اقتناع باردلي بتلك الصفة، بل بالعكس أرغِم راينهولد في الصفحة 130 ومن خلال رسائل باردلي على ترك المثاليّة بعامّة؛

ـ لمّا كانت المحاولة مع باردلي قد خابت، أوصى فيشته خيراً بـ «المختصَر»، وناشد في الصفحة 163 الأمر التالي : «يا له من انتصار لذات الشأن إذا أفلح فيشته وأفلحت أنت (باردلي) في الخروج على الحرف[106]، حتّى تجتمعا على وحدةٍ!» ـ والكلّ يعلم ما آل إليه هذا الأمر.

وينبغي في الختام ألاّ ننسى في ما يتعلّق بالآراء التاريخيّة أنّ الأمر غيرُ ما كان يتفكّر راينهولد لمّا ظنّ أنّه رأى في قسم من فلسفة شلّنغ النسقَ برمّته، وحسِب هذه الفلسفةَ مثاليّةً على ما درج من معنى المثاليّة.

أمّا التنبّؤ بما سيؤول إليه الأمر في النهاية بشأن ردّ الفلسفة إلى المنطق، فذلك ما يعسر القول فيه من وجه الاستقدام، فاللُّقْيَةُ[107] لكي تحفظ نفسها خارج الفلسفة وتسمح مع ذلك بالتفلسف، إنّما تُستخدَمُ كأنّها ما كان ينبغي أن تُطلَب وتُرجى؛ لكنّها تسوق حكمَها

---

(106) Buchstaben.

(107) Erfindung.

معها؛ لكن لمّا كان لا بدّ لها أن تختار أيّ شكل من شتّى الأشكال الممكنةِ لزاوية نظر التفكّر، كان لكلّ امرئ أنْ يبتدع أيّ شكل مغاير يشاء؛ وذلك إنّما يعني حينئذ أن يطرد نسقٌ جديدٌ نسقاً قديماً، فيحلّ محلّه، ولا بدّ أنْ يدلّ ذلك على هذا المعنى، لأنّه لا بدّ أن تؤخذ صورةُ التفكّر على أنّها الماهيّة التي للنسق؛ كذلك كان بإمكان راينهولد نفسِه أن يرى في «منطق» باردلي نسقاً مغايراً لنظريّته.

إنّ **نزعة التأسيس** التي ترمي إلى إرجاع الفلسفة إلى المنطق يتحتّم عليها أن تحِلّ من جهة ما هي **ظاهرةٌ** مترسّخة **لجانب واحد** [115] **من جوانب الحاجة الكلّيّة إلى الفلسفة**، بالموضع المحدّد والضروريّ ضمن تنوّع منازع الثقافة التي تتّصل بالفلسفة، لكن لا بدّ لها أن تتّخذ شكلاً قارّاً عسى أن تبلغ الفلسفة نفسَها؛ فلا بدّ للمطلق الذي ينمو قليلاً قليلاً حتّى يتنتّج بنفسه على التمام، أنْ يكبح في الوقت نفسه جماحَه، فيتنظّم في شكلٍ مّا؛ فيظَّهَر في ذلك التنوّع كالذي ما ينفكّ يتكوّن.

فإذا لم تبلغ الحاجة إلى الفلسفة مركزَها، أظهرتْ جانبيْ المطلق، أعني الجوّانيّ والبرّانيّ، الماهيّةَ والظاهرةَ، منفصليْن؛ وبخاصّة انفصال الماهيّة الجوّانيّة والظاهرة البرّانيّة. أمّا الظاهرة البرّانيّة لذاتها فإنّما تصير إلى الجملة الموضوعيّة بإطلاق والتنوّعِ الذي يتشتّت إلى ما لا نهاية فيه، فيقترن في نزوعه إلى الكثرة اللامتناهية بالمطلق من وجه شائع يعرى من الوعي؛ ويجب على المرء أن يُنصِف تلك المساعي غير العلميّة فيرى فيها شعوراً بالحاجة إلى جملة مّا من حيث تنزع إلى بسْط الإمبيريّ إلى غير نهاية، على الرّغم من أنّ المادّة المبسوطة تبيتُ لا محالة في النهاية دقيقةً جدّاً؛ هذا السعي في بسط الهيولى الموضوعيّة إلى غير نهاية إنّما يكون

قطباً يقابل قطب التكاثف[108] الذي ينزع إلى البقاء أبدا ضمن الماهيّة الجوّانيّة، فلا يمكنه أن يخلصَ من انقباض هيولانيّته الصّلبة إلى الانبساط العلميّ. فإذا لم يأت ذلك السّعي إحياءَ الماهيّة الميْتة التي يشتغل عليها إلى ما لا نهاية فيه، فلا ريب أنّه يحرّكها؛ وإذا كانت «الدَّنايِدِيسْ»[109] لا تنتهي أبداً إلى قضاء مهمّتها ما دام الماء يجري أبداً، فليست الحال هي نفسها في تلك المساعي من حيث تنتج إذْ ما تنفكّ تصبّ في بحرها، امتداداً لا نهاية فيه؛ فإذا لم تأت تلك المساعي كفايةَ الأمر ولم تجد شيئاً كان يكون غير منسكب في ذلك البحر، فإنّها ما تنفكّ تتشاغل بقُوتِها على سطح لا حدّ له؛ وما دامت تثبت على الرأي الدارج الذي يقول إنّه ما من روح مخلوق ينفذ باطن الطبيعة، فإنّها تتخلّى عن خلق الرّوح والباطن، فتُحيي ميْتاً حتّى تجعل منه الطبيعةَ. لكنّ الجاذبيّة الداخليّة لمن تستبدّ به الغلواءُ[110] إنّما تزدري الماءَ الذي كادت تكون من جرّاء خلخلتِه [116] للصلابة قد تبلورت وتشكّلت؛ فالتحريك المُهوّج الذي يصدر عن الضرورة الطبيعيّة وينزع إلى إنتاج شكل مّا، إنّما يدفع عنه إمكانَه، فيفتّ الطبيعةَ إلى أرواح؛ فإذا ما شكلّها على نحو يعرى من الشكل، أو إذا غلب التفكّر الفنطازيّا، حينئذ تنجم ريبيّةٌ صدوقٌ.

إنّ الفلسفة الجمهوريّة التي تستعملُ الصيغ الجاهزة تكوّن مركزاً كاذباً بين ذينك الجانبين للمطلق، فلا تدرك أيّاً منهما، وتخال أنّها قد فعلت بهما خيراً متى تكون تركت مبدأَ كلّ منهما قابعاً في

(108) Dichtigkeit.

(109) Danaiden، شخوص أسطوريّة عند اليونان: البنات الخمسون لدناوُوسْ (إبن زويْس وإيبو)، قتلن أزواجهنّ ليلة زفافهنّ (ما عدا البنت الخمسون)، فحُكم عليهنّ بالإقامة أبدا في الهاديس/ جهنّم وبملْء قربة مخرومة من عين الماء الأبديّ.

(110) Schwärmer.

ماهيّته، فيكونان الْتحما بشيء من التغيير؛ إنّها لا تشتمل في حدّ ذاتها على القطبيْن، لا بل إنّها ترى ماهيّة كليهما تضمحّل قليلاً قليلاً من جرّاء التغيير السطحيّ وجمعِ المجاورة، فتظلّ غريبةً عن الماهيّتيْن كما عن الفلسفة. ولم تحتفظْ تلك الفلسفةُ من قطب الشتات إلاّ بمبدأ التقابل، أمّا الأطراف المتقابلة فلا ينبغي أن تكون ظواهر بسيطة ومفاهيم إلى ما لا نهاية فيه، بل ينبغي أيضاً أن يكون طرف منها هو اللامتناهي والذي لا يقبل الفهم؛ بذلك تلقى الغلواء كفايتَها في طرف متعال عن الحسّ. لكنّ مبدأ الشتات يتنافى مع ما فوق الحسّ، كما يتنافى مبدأ الغلواء مع تقابل ما هو فوق الحسّ وأيّ طرف محدود يدوم حذاءه. وكذلك تُسقط الفلسفةُ كلّ ظاهرِ مركزٍ تجعل منه الفلسفة الجمهوريّةُ مبدأها في اللاتهوّي المطلق بين المتناهي واللامتناهي، فترفع بواسطة التهوّي المطلق موتَ الأطراف المنفصمة إلى الحياة، وتنزع بمعيّة العقل الذي يستغرق الطرفيْن ويضعهما ـ وضع الأمّ لوُلْدها ـ على تساو، إلى الوعي بذلك التهوّي بين المتناهي واللامتناهي، أي أنّها تنزع إلى العلم والحقيقةِ.

ثبت المصطلحات

عربي - فرنسي - ألماني(*)

إئتلاف؛ مؤالفة	Réconciliation	Versöhnung
إبتسارٌ	Préjugé	Vorurteil
إتّضح	Se montrer/ Se reveler	Erweisen (sich)
أتى بـ../ أنتج	Produire	Hervorbringen
أتى/ تعطّى/ إتّخذ	(Se) donner	Geben (sich)
إثبات/ مقالةٌ	Affirmation/ Assertion	Behauptung

(*) لقد أفادتنا المنظمة العربية للترجمة رغبتها في إضافة ثبت للمصطلح الهيغلي باللسان الفرنسي تيسيراً للمقارنة بين الأصل الألماني والترجمة العربية من جهة وبين الإصطلاح الفرنسي من جهة أخرى. ومع أننا لا نرى ضرورة علمية لتلك الإضافة، مادامت الترجمة/ المناظرة التي نقدمها تتعاطى مباشرة مع الأصل الألماني، فإننا ننزل عند رغبة المنظمة تلك لنسوق المقابل الفرنسي في القسم الثاني من الجدول. لكن لما كان معظم المصطلح الهيغلي مازال لم يستقر في اللسان الفرنسي، أو قل على التحديد مازال على سبيل أن يستقر كما هو شأنه في جميع الألسنة تقريباً، فإننا نرى أن نقترح على القارىء العربي اجتهادنا في نقل أمهات المفاهيم الهيغلية إلى الفرنسية، ونستثني من ذلك ما اجتمعت عليه الأدبيات الهيغلية الفرنسية، خاصة أن الترجمة الفرنسية المتداولة لكتاب **الفرق** لا تشمل على ثبت للمصطلحات. انظر: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *La Différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling*, présentation et traduction par B. Gilson (Paris: Vrin, 1986). (المترجم).

Behaupten	Affirmer/ Etablir	أثبت/ أقرّ
Werk	Oeuvre	أثر
Einseitigkeit	Unilatéralité	أحاديّة
Fühlen (das)	Sentir	أحسّ/ شعر؛ فعل شعور
Unterschied	Différence	إختلاف/ تباينٌ
Sitten	Mœurs	أخلاق
Zweiheit	Dédoublement/ Redoublement	إزدواج
Wiederherstellung	Reconstitution	إستصلاح/ إسترمام
Vervollständigen	Compléter	إستكمل/ أتمّ
Wahrscheinlichkeit	Vraisemblance	استلاحةٌ
Deduktion	Déduction	إستنباط
Begründen	Fonder (Le)	أسّس/ فعل تأسيس
Hinweisen	Désigner	أشار إلى . . .
Beschäftigung	Occupation/ Emploi	إشتغال/ تشاغل
Kollision	Collision	إصطدام/ تصادم
Erscheinung	Apparition/ Phénomène	إظّهار/ ظاهرةٌ
Erscheinen	Apparaître	إظّهَر
Zeigen (sich)	Montrer (Se faire voir)	أظهر؛ ظهر
Willkür	Arbitraire	إعتباطٌ
Betrachten	Considérer	إعتبر/ نظر في . .
Erkennen (sich)	Reconnaître (Se)	إعترف نفسَه
Ankündigen	Déclarer/ Annoncer	أفصح عن/ إفصاح
Erfüllen	Remplir	أفعم/ أنجز
Herstellen	Etablir	أقام
Zusammenschliessen	Association/ Connexion	إقتران
Anerkennen	Reconnaitre	أقرّ/ إعترف
Hypostasieren	Hypostasier	أقْنَم
Vernichten	Annihiler	ألغى، نقض

Auffassen	Appréhender	ألمّ/ أحاط
Produktion	Production	إنتاج
Expansion	Expansion	إنتشار
Anstoss	Choc/ Impulsion	إنصدام
Entzweiung	Division en deux	إنفصام
Kontraktion	Contraction	إنقباض/ إنكماش
Glauben	Foi	إيمان
Nichtig	Rien	باطلٌ
Inner	Intérieur	باطن/ جوّانيّ
Veranlassung	Instigation	باعث على/ وجوبٌ
Überhaupt	Absolument/ en général	بالجملة/ على الإطلاق
Anfang	Commencement	بدْءٌ
Erlangen	Atteindre	بلغ
Aufschluss	Eclaircissement	بيان/ إيضاح
(Sich) affizieren	Affecter (S'affecter)	تأثّر/ إنفعل
Geschichte	Histoire	تاريخ
Verschiedenheit	Diversité	تبايُنٌ؛ تنوّع
Kristallisation	Cristallisation	تبلُر
(Sich) abstrahieren Von	(S') abstraire de	تجرّد من
Ergründung	Sondage/ Approfondissement	تجزير/ استقصاء
Offenbaren (sich)	Révéler (Se)	تجلّى/ تبدّى
Begrenzung	Délimitation	تحديد/ تقييد
Analytisch	Analytique	تحليليّ
Aussereinander	Coextériorité	تخارج/ تباعد
Wahl	Choix	تخيير/ إختيار
Zusammenhang	Cohésion/ Corrélation	ترابط/ إتّساقٌ
Aufgeben	Abandonner	ترك/ أهمل
Vorstellung	Représentation	تصوُّرٌ

Vorstellen	Représenter	تصوّر
Duplizität	Duplicité	تضاعف/ مضاعفة
Gegensatz	Opposition	تعارض/ تقابل
Einsicht	Intellection	تعقُّل/ تقييم
Bestimmtheit	Déterminéité	تعيُّنيّة
Bestimmung	Détermination	تعيين
Reflexion	Réflexion	تفكُّرٌ
Entgegensetzung	Opposition	تقابل/ تضادّ
Progress	Progrès	تقدّمٌ
Ergründen	Sonder/ Approfondir	تقصّى/ إستقصى
Selbstbeschränken	Autolimitation	تقييد ذاتيّ/ تقيّدٌ
Mannigfaltigkeit	Diversité/ Multiplicité	تكثّر وجوه/ تنوّع
Ergänzen (sich)	Parachever	تكمّل
Bilden (sich)	Former (Se)	تكوّن
Kohäsion	Cohésion	تلاحم
Aufnahme	Appréhender/ Accueil	تلقّي/ إستقبال؛ تناوُلٌ
Übergang	Passage	تمارٌّ
Vollendung	Accomplissement/ Complétude	تمام
Zerriessenheit	Déchirement	تمزُّقٌ
Widerspruch	Contradiction	تناقض
Produtziren (sich)	Produire (Se)	تنتّج
Vermittlung	Médiation	توسيط
Täuschen (sich)	Tromper/ S'abuser	توهّم
Bilden (sich)	Former (Se)	ثقافة/ تكوّن
Bildung	Formation/ Culture	ثقافة/ تكوين
Schwerkraft	Force d'attraction	جاذبيّةٌ
Anstrengen	Astreinte	جاهد
Totalität	Totalité	جملةٌ/ جماعة

Modalität	Modalité	جهة
Substanz	Substance	جوهر
Wesentlich	Essentiel	جوهريّ
Bedürfnis (se)	Besoin	حاجة؛ حائجة/ حوائج
Wirklich	Effectif	حاقّ
Real	Réel	حاقّ/ حقيقٌ
Grenze	Limite	حدّ
Begrenzen	Délimiter	حدّ/ قيّد
Geschehen	Survenir/ Advenir	حدث؛ حدوثٌ
Anschauung	Intuition	حدْس
Freiheit	Liberté	حريّة
(Berechnung der)	Calcul de probabilité	حساب الإحتمال
Wahre	Le Vrai	حقّ
Wahr	Vrai; veritable	حقّ/ صادقٌ
Urwahre	Vrai originel	حقّ أصلانيّ
Wirklichkeit	Effectivité	حقيقٌ
Urteil	Jugement	حُكْمٌ
Beurteilung	Juger	حكْم
Analyse	Analyse	حَلٌّ
Auflösen	Dissoudre	حلّ/ فتّ
Leben	Vie	حياة
Eugen	Propre	خاصّ
Eingentümlichkeit	Propriété	خاصيّة/ خصيّصاء
Gemüt	Affect	خاطر/ روحٌ
Äusserung	Extérioration	خِراجٌ/ ظهور
Vermengen	Mélange (r)	خلط/ خلبطة
Kreis	Cercle	دائرة
Beständig	Constant/ Permanent	دائمٌ

Eintreten	Pénetrer/ Introduire	دخل/ تولّج
Subjekt (das)	Sujet	ذات
Subjcktobjekt	Sujet - Objet	ذاتٌ - موضوعٌ
Verstand	Entendement	ذِهن
Verstehen	Entendre	ذَهِنَ/ أدرك
Fest	Fixe	راسخ
Synthese	Synthèse	ربْطٌ/ تأليفٌ
Verbinden	Relier	ربط/ وصل
fest (halten; machen)	Fixer	رسّخ/ ثبّت
Schema	Schème	رسْمٌ/ خطاطّة
Erheben (sich)	Elever (S')	رفع؛ إرتفع/ إرتقى إلى...
Geist	Esprit	روح
Verschwinden	Extinction	زال/ زوالٌ
Standpunkt	Position	زاوية نظر/ موقف
Menge	Multitude	زُمرة/ كثرة
Negativität	Négativité	سالبيّة
Negative (das)	Négatif (Le)	السلبيّ
Gleigültigkeit	Indifférence	سيّانيةٌ/ سِواء
Zerstreuung	Dispersion	شتات
Gemeinschaft	Communauté	شِرْكَةٌ
Bedingung	Condition	شريطةٌ
Gefühl	Sentiment	شعورٌ
Gestalt (en, sich)	Figure/ Configuration	شكل/ وجْهٌ؛ تشكّل
Ding an sich	Chose en soi	شيء في ذاته
Werden (das)	Devenir (Le)	صار/ تَصيَّر؛ تصيُّرٌ/ صيرورة
Echt	Authentique	صَدوقٌ
Idalität	Idéalité	صفة الفكريّة
Beziehung	Relation	صلةٌ/ إضافة

Formalismus	Formalisme	صورانية
Form	Forme	صورة/ شكل
These	Thèse	طرْح
Auschliessen	Exclure	طرح/ صدّ
Schein	Apparence	ظاهر
Scheinen	Paraître	ظهر/ بدا
Behandeln	Traiter	عالج/ إشتغل بـــــ..
Darstellung	Présentation	عرْض/ بيان
Zufällig	Accidentel	عرضيٌّ
Erkennen	Connaître	عرف/ معرفة
Vernunft	Raison	عقل
Vernünftige (das)	Le Rationnel	العقليّ
Wissen	Savoir	علمٌ (أحياناً: معرفة)
Wissenschaft	Science	علم
Grund	Fondement	عماد/ أسٌّ
Anweisen	Indiquer	عيّن/ قيّد
Zusammenfallen	S'écrouler	غار/ تغوّرَ
Finalité (Concept de)	Zweck (begriff)	غاية؛ مفهوم غائيٌّ
Gegenstand	Objet	غرضٌ
Sache (Sache selbst)	La Chose même	غرض؛ الأمر برأسه
Botmässigkeit	Soumission	غلبة/ قهر/ طغيان
Irrtum	Erreur/ Errance	غلط/ زلل/ ضلال
Schwärmeri	Exaltation	غَلْواء النفس
Abgrund	Abîme	غَوْرٌ/ هاوية
Intelligenz	Intelligence	فاهمةٌ
Einzelne	Individuel	فرد/ فرديٌّ
Individualität	Individualité	فرديّةٌ
Differenz	Différence	فرْق

Trennung	Séparation	فصْلٌ
Entzweien	Diviser en deux	فصـم/ فصـد
Tätig (Keit)	Actif; Activité	فعّال؛ نشـاطٌ
Denken	Penser (Le)	فعلْ تفكير
Anschauen	L'Intuitionner	فعل حدْس
Wirken	Faire un effet	فعل في . . .
Entgegensetzen	Opposer	فعل مقابلة/ تقابل
Setzen (das sich)	Poser (Le)	فعل وضع؛ فعل وضع ذاتيّ
Akt	Acte	فعل
Tun	Faire/ Produire un effet	فعل/ صنيعٌ
Lehre	Doctrine	فقهٌ
Idee/ Gedanke	Idée/ Pensée	فكرة
Ideel	Idéel	فكريّ
Ideal	Idéal	فكريٌّ/ مثاليٌّ
Formular-Philosophie	Philosophie formulante	فلسفة صيّاغةٌ
Begreifung	Concevoir	فهْمٌ (مفهوميٌّ)
Vergehen (des)	Le Disparaître	فوات/ دثور
Unmittelbar	Immédiat	في الحال
Frei von	Libre/ Affranchi de...	في حِلّ من
Fülle	Plénitude	فيض
Bestehen	Subsister (Le)	قام/ قوام
Aprioritiät	Apriorité	قبْليّة
Vermögen	Faculté/ Puissance	قدرةٌ
Macht	Pouvoir/ Puissance	قدرة/ سلطانٌ
Grundsatz	Proposition principale	قضيّة أمّ/ ركن
Pol (arität)	Pôle/ Polarité	قطْب؛ قطبيّة/ تناقض
Gehalt	Teneur	قِوام/ فحوى
Potenz	Potence	قوّة (كامنة)

Kraft	Force	قوّة
Selbstständigkeit	Autostance	قيام ذاتيّ/ قيمومةٌ
Schranke	Borne	قيْد/ حاجز
Etre	Sein (das)	كان؛ كوْن/ كينونةٌ
Verhältnis	Rapport	كانيّة/ كانٌ
Ganze	Tout	كُلّ
Allgemeine	Universel/ général	كلّي/ عام
Quantum	Quantité	كَمّ
Beziehungssein	Etre mis en relation	كون موصول
Gesetztsein	Etre-Posé	كونه موضوعا"
Dasein	Etre-là	كَيان
Qualität	Qualité	كيف
Unendlichkeit	Infinité/ Infinitude	لا تناهي
Unendlich	Infini	لامتناه؛ إلى ما لا نهاية فيه
Unbedingt (e)	Inconditionné	اللامشروط
Unbewusste	Inconscient	لاواعي
Bewusstlose	Dépourvu de conscience	اللاواعي/ العريّ من الوعي
Ansich (das)	L'En-soi	لفي ذاته
Haben (das)	L'Avoir	الله
Nichts	Néant	لَيْسٌ/ عدمٌ
Materie	Matière	مادّة
Wesen	Essence (Etant)	ماهيّة (أحياناً: كائن)
Prinzip	Principe	مبدأ
Entgegengesetzte	Opposés	متقابلات
Endliche	Fini	متناه
Endlichkeiten	Termes finis	متناهيات
Identische	Identique	متهوّي
Fortgang/ Verlauf	Cours/ Parcours	مجرى

Lebendigkeit	Vivacité	محاياةٌ
Beschränkte	Limité	محدود/ مقيّد
Ausbreiten	Expansion	مدًّ/ بسط
Übergehen	Passer	مرّ/ تعدّى
Mittelpunkt	Centre	مركز
Anwendung	Application	مزاولةٌ/ تطبيقٌ
Zerreissen	Déchirer	مزّق
Unabhängig	Indépendance	مستقلّ؛ إستقلاليّة
Prozess	Procès	مسرى/ سيرورة
Bemühung	Effort/ Empressement	مسعى/ سعي
Bestrebung	Entreprise	مسعى/ منزعٌ
Bedingte	Conditionné	مشروط
Identität	Identité	مطابقة/ تهوّي
Absolute	Absolu	مطلق
Aufgabe	Tâche	مطلوبٌ/ مهمّة
Behandlung	Traitement	معالجة
Kenntnis	Connaisance	معرفة
Bewusste	Connu	معلوم/ معروف
Bewirktes	Effectué/ Causé	مفعولٌ
Begriff	Concept	مفهوم
Ansicht	Avis	مقالةٌ/ رأي
Kategorien	Catégories	مقولات
Räsonnieren (das)	Ratiociner	مماحكة
Handlung	Agir	ممارسة
Möglich (Keit)	Possible	ممكن؛ إمكانٌ
Wendung	Conversion	منقَلَبٌ
Objekt	Objet	موضوع
Trieb	Instinct	ميل غريزيّ/ غريزةٌ

Neigung	Tendance/ Penchant	ميل/ تنزّعٌ
Seite	Aspect/ Côté	ناحية/ جانبٌ
Produkt	Produit	نتاج
Entstehen	Surgir	نجَم
Hervortreten	S'illustrer/ Se montrer	نجَم/ إنتجَم
Art	Guise/ Manière	نحْوٌ
Streben (das)	Le tendre	نزوع/ تنزّعٌ
Aufheben	Sursumer/ relever	نسخ؛ فعل نسْخ
Selbsttätigkeit	Autoactivité	نشاطٌ ذاتيٌّ
Spekulation	Spéculation	نظر تأمّليٌّ
Negation	Négation	نفي/ سلْب
Antithese	Antithèse	نقْضٌ/ نقاض
Indifferenzpunkt	Point d'indifférence	نقطةُ سواء/ نقطةُ سيّانيّة
Punkt	Point	نقطة/ نكتة
Licht	Lumière	نور/ ضوء
Ziel	But	هدف/ مرمى
Auftreten	Entrer en scène	هلّ؛ هَلَّ/ مثُل
Selbst (das)	Soi (Le)	الهُوَ
Selbstheit	Ipséité	هُوَوِيّةٌ
Dieselbigkeit	Mêmeté	هُوَوِيّةٌ
Pflicht	Devoir	واجب
Notwendig	Nécessaire	واجب/ ضروريّ
Realität	Réalité	واقع/ حقيق
Reel	Réel	واقعيٌّ/ واقع
Weise	Guise	وجه/ ضرب
Gesichtspunkt	Point de vue	وجهة نظر/ موقف
Notwendigkeit	Nécessité	وجوب/ ضرورة
Expansion	Expansion	وجود

Vermitteln	**Médiatiser**	وسّط
Beziehen	**Mettre en relation**	وصل/ وصّل
Selbstbewusstsein	Autoconscience	وعي ذاتيّ/ وعي بالذات
Bewusstsein	Conscience	وعي
Gelten	Valoir	يجري مجرى . . .
Gewissen	Certitude	يقين/ إيقان
Sollen (des)	Le devoir-être	الْينبغي

المراجع

1 ـ العربية

أفلاطون، **الطيماوس.**

[العونليّ، ناجي. **هيغل الأوّل وسؤال الفلسفة: في تاريخ نشوء المشكل الهيغليّ وتطوّره من نصّ توبنغن إلى استهلال كتاب الفرق.** تونس: دار صامد للنشر، 2006].

كَنْت، إمانويل. **نقد ملكة الحكم.** ترجمة غانم هنا. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2005.

المتنبي، أبو الطيب أحمد بن الحسين. **الديوان.** تحقيق كرم البستاني. بيروت: دار صادر، [د. ت.].

هيغل، غيورغ فلهلم فردريش. **فنومينولوجيا الرّوح.** ترجمة ناجي العونلّي. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2006.

مجلة

المسكيني، فتحي. «هيغل في ضوء براديغم اللغة.» **الكرّاسات التونسيّة**: عدد 182، 2002.

2 ـ الأجنبية

Books

Adorno, Theodor W. *Gesammelte Schriften*. 3. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990.

Bardili, Christoph Gottfried. *Grundriß der Ersten Logik, gereinigt von den Irrthümmern bisheriger Logiken überhaupt, der Kantischen insbesondere; Keine Kritik sondern eine Medecina mentis, brauchbar hauptsächlich für Deutschlands Kritische Philosophie*. Stuttgart: Löflund, 1800.

Bubner, Rüdiger. *Hegel und Goethe*. Heidelberg: Carl Winter, 1978. (Beihefte zum Euphorion, Zeitschrift für Literaturgeschichte; Heft 12 0531-2167)

———. *Zur Sache der Dialektik*. Stuttgart: Reclam, 1980. (Universal-Bibliothek; Nr. 9974)

Fichte, Johann Gottlieb. *Fichtes Werke*. Hrsg. von Immanuel Hermann Fichte. Berlin: Walter de Gruyter & Co, 1971.

Bd. I: *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre* (1794) , *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre für Leser, die schon ein philosophisches System haben* (1797) .

Bd. III: *Grundlage des Naturrechts* (1796) .

Bd. VI: *System der Sittenlehre* (1798) .

Bd. VIII: *Ueber Geist und Buchstab in der Philosophie* (1794).

Frank, Manfred. *Der unendliche Mangel an Sein: Schellings Hegelkritik und die Anfänge der Marxschen Dialektik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992.

Frank, Manfred und G. Kurz (Hrsg.) . *Materialen zu Schellings philosophischen Anfängen*. [Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1975].

Gadamer, Hans Georg. *Hegels Dialektik: Sechs hermeneutische Studien*. 2. verm. Aufl. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1980.

Guzzoni, Ute, Rang Bernhard und Ludwig Siep (Hrsgs.) . *Der Idealismus und Seine Gegenwart: Festschrift Für Werner Marx Zum* 65, *Geburtstag*. Hamburg: Meiner, 1976.

Harris, Henry Silton. *Le Développement de Hegel = Hegel's development*. Traduction française sous la direction de

Philippe Muller. [Lausanne]: L'Âge d'homme; [Paris]: [Centre de diffusion de l'édition], 1981. (Collection raison dialectique). 2 vols.

Vol. 1: *Vers le soleil 1780-1801*, 1981.

Vol. 2: *Pensées nocturnes: Iéna 1801-1806 = Night Thoughts.* Trad. par le centre d'études hégéliennes et dialectiques de Neuchâtel...; sous la dir. de Philippe Muller et Eric Vial. Lausanne; [Paris]: L'Âge d'homme, 1988.

Hegel, Georg Wilhem Friedrich. *La Différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling.* Présentation et traduction par B. Gilson. Paris: Vrin, 1986.

———. *Gesammelte werke.*

Bd. I: *Frühe Schriften I.* Hrsg. von Friedhelm Nicolin und Gisela Schüler. Hamburg: Felix Meiner, 1989.

———. *Das Sein (1812)* . Neu Hrsg. von Hans Jürgen Gawoll. Mit einer Einleitung von Friedrich Hogemann und Walter Jaeschke. Hamburg: F. Meiner, 1986. (Philosophische Bibliothek; Bd. 375, Wissenschaft Der Logik. 1. Bd., 1 Buch)

———. *Jenaer Kritische Schriften.* Neu Hrsg. von Hans Brockard und Hartmut Buchner. Hamburg: F. Meiner, 1979-1986. 3 Bde. (Philosophische Bibliothek; Bd. 319)

———. *Jenaer Kritische Schriften I, Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie.* Neu Herausgegeben von Hans Brockard und Hartmut Buchner. Hamburg: Felix Meiner, 1979. (Philosophische Bibliothek; Bd. 319a) .

———. *Werke in Zwanzig Bänden.*

Bd. 1: *Frühe Schriften.* Neu Edierte Ausgabe von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971.

Bd. 2: *Jenaer Schriften (1801-1807)* . Hrsg. von E. Moldenhauer und K. M. Michel. Frankfurt/ Main: Suhrkamp Verlag, 1970.

Hegel-Tage Urbino 1965. Hrsg. Hans Georg Gadamer. Bonn: H. Bouvier, 1969. (Hegel-Studien; Beiheft 4)

Henrich, Dieter. *Hegel im Kontext.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981.

Hölderlin, Friedrich. *Oeuvres....* Publié sous la direction de

Philippe Jaccottet. [Paris: Gallimard, 1967]. (Bibliothèque de la pléiade; v. 191)

Jacobi, Friedrich Heinrich. *Friedrich Heinrich Jacobi's Werke.* [Herausgegeben von F. Roth und F. Köppen]. Leipzig: G. Fleischer d. Jüng, 1812-1825.

Jamme, Christoph und Helmut Schneider (Hrsgs.) . *Der Weg zum System: Materialen zum jungen Hegel.* Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1990. (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft; 763)

Holbach, Paul Henri Dietrich. *Système de la nature ou des loix du monde physique et du monde moral.* Londres: [s. n.], 1770. 2 vols.

Kant, Immanuel. *Kant's gesammelte Schriften.* Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, [dann von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin], [dann von der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen]. Berlin: G. Reimer [dann]; W. de Gruyter, 1902-.

. *Kants Werke.* Akademie-Textausgabe Unveränderter photomechanischer Abdruck des Textes der von der Preussischen Akademie der Wissenschaften 1902 begonnenen Ausg. Berlin: de Gruyter, 1968. 9 Bde.

Bd. 4: *Kritik der reinen Vernunft*, 1. Aufl. 1781.

——. *Kritik der Urteilskraft.* Hrsg. von W. Weischedel. Frankfurt / Main: Suhrkamp Verlag, 1995.

——. *Oeuvres philosophiques.* Edition publiée sous la direction de Ferdinand Alquié. [Paris]: Gallimard, 1980-1986. (Bibliothèque de la pléiade; 286; 317; 332)

——. *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft.* Hrsg. K. Kehrbach. Leipzig: Reclam, [s. d.].

——. *Zum ewigen Frieden, ein philosophischer Entwurf.* Neue vermehrte Auflage. Königsberg: F. Nicovius, 1796.

Kimmerle, Heinz. *Das Problem der Abgeschloßenheit des Denkens. Hegels «System der Philosophie» in den Jahren 1800-1804.* Bonn: Bouvier Verlag, 1970. (Hegel-Studien; Beiheft 8)

Koyré, Alexandre. *Etudes d'histoire de la pensée philosophique.* Paris: Gallimard, 1971. (Bibliothèque des idées)

Kroner, Richard. *Von Kant bis* Hegel. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1921-1924. 2 Bde.

Lavater, Johann Caspar. *Physiognomische Fragmente, zur Beförderung der Menschenkenntniss und Menschenliebe.* Leipzig: Wiedmanns Erben und Reich, 1772.

———. *Von der Physiognomik.* Leipzig: Weidmanns Erben und Reich, 1772.

Lukács, Georg. *Der Junge Hegel: über d Beziehungen von Dialektik u Ökonomie.* [Frankfurt (am Main)]: Suhrkamp, 1973. 2 Bde.

Patočka, Jan. *L'Art et le temps.* Paris: Presses Pocket, 1990.

Pöggeler, Otto. *Der Weg zum system. Materialen zum jungen Hegel.* Hrsg. von Ch. Jamme und H. Schneider. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990.

Reinhold, Karl Leonhard (Hrsg.) . *Beyträge zur leichtern Übersicht des Zustandes der Philosophie beym Anfange des 19. Jahrhunderts.* Heft 1 und 2 (Hamburg: Perthes, 1801) .

———. *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens.* Prag und Jena: C. Widtmann und I. M. Mauke, 1789.

Rosenkranz, Karl. *Apologie Hegel's gegen Dr. R. Hyam.* Berlin: n. pb., 1958.

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph. *sämmtliche Werke.* Stuttgart und Augsburg: n. pb., 1856.

Bd. 1: *Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen.*

Bd. 3: *System der transzendentalen Idealismus.*

Bd. 4: *Darstellung meines Systems der Philosophie.*

———. *System des transzendentalen Idealismus.* Mit einer Einleitung von Walter Schulz. Hamburg: Felix Meiner, 1962. (Philosophische Bibliothek; 254)

———. *Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen.* Tübingen: Cotta, 1795.

Schleirmacher, Friedrich. *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern.* Berlin: n. pb., 1799.

Seminar. Dialektik in der Philosophie Hegels. Hrsg. u. eingel. von Rolf-Peter. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1978. (Suhrkamp Taschenbücher Wissenschaft; 234)

Zimmerli, Walther Christoph. *Die Frage nach der Philosophie:*

Interpretationen zu Hegels Differenzschrift. Bonn: Bouvier, [1986]. (Hegel-Studien; Beiheft 12)

Periodicals

Düsing, Klaus. «Spekulation und Reflexion. Zur Zusammenarbeit Schellings und Hegel in Jena.» *Hegel-Studien*: Bd. 5, 1969.

Elounelli, Neji. «Hegel Aufklärer?.» *Revue tunisienne des études philosophiques*: nos. 22-23, 1999.

Eschenmayer, K. A. «Spontaneität = Weltseele oder das höchste Prinzip der Naturphilosophie.» *Zeitschrift für spekulative Physik*: Bd. 2, Heft 1, 1801.

Henrich, Dieter. «Aufklärung der Herkunft des Manuskripts «Das älteste Systemproprамm des deutschen Idealismus».» *Zeitschrift für philosophische Forschung*: vol. 30, no. 4, 1976.

---. «Hölderlin über Urteil und Sein: Eine Studie zur Entstehungsgeschichte des Idealismus.» *Hölderlin Jahrbuch*: no. 14, 1965-1966.

Reinhold, Karl Leonhard. «Der Geist des Zeitalters als Geist der Philosophie.» *Neuer Teutscher Merkur* (Weimar) : Hrsg. von C. M. Wieland, Stück 3, 1801.

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph. «Allgemeine Deduktion des dynamischen Prozesses oder der Kategorien der Physik.» *Zeitschrift für spekulative Physik*: 1800.

--- ---. «Anhang zu dem Aufsatz des Herrn Eschenmayer, betreffend den wahren Begriff der Naturphilosophie und die richtige Art ihre Probleme aufzulösen.» *Zeitschrift für spekulative Physik*: Bd. 4, 1802.

الفهرس

- ي -

في الفرق بين نسق فيشته ونسق شلّنغ في الفلسفة



- أصول المعرفة العلمية
- ثقافة علمية معاصرة
- فلسفة
- علوم إنسانية واجتماعية
- تقنيات وعلوم تطبيقية
- آداب وفنون
- لسانيات ومعاجم

ليس **كتاب الفرْق** أوّلَ عهد هيغل بالتفكير الفلسفيّ، ولا بيانَ انتصار فلسفيّ لمثاليّة شلّنغ ضدّ مثاليّة فيشته، وإنّما هو أوّلُ حصيدٍ لصيرورة هيغل نفسه إلى الفلسفة وبدايةُ استحالة الفلسفة نفسِها، وهذا إشكال قائم برأسه سيعمل هيغل على ضبطه ومعالجته على مرّ طور يينّا وإلى حين نشر **فنومينولوجيا الرّوح** في 1807.

وإنّ الهدف من تقديمه اليوم، منقولاً إلى العربية، أن تكون فيه خيرُ شهادةٍ على ما زاوله هيغل الأوّل من تفحّص نقديّ ومناظرة تأمّليّة لزمان الفلسفة الذي عاصره، عسى أن نتوصّل نحن إلى ما به نناظر فلسفيّاً زمانَنا ونتفهّم تاريخيّاً ما يتفعّل فيه من صيرورات مجنونةٍ ومن منقَلَبات عنيفةٍ.

- **غِيورْغ فِلهِلْم فريدريشْ هيغِلْ** (1770–1831): من أبرز فلاسفة المثاليّة الألمانيّة. من آثاره الشهيرة: **فنومينولوجيا الرّوح** (1807)، **علم المنطق** (1812–1816)، **موسوعة العلوم الفلسفيّة** (1817–1827–1830).

- **ناجي العونلّي:** أستاذ فلسفة بالجامعة التونسيّة، متحصل على الدكتوراه في **فلسفة هيغل**، له العديد من المقالات والدراسات التي تشتغل على تاريخ الفكر الألمانيّ، وبخاصّة في لحظته الهيغليّة.

المنظمة العربية للترجمة

الثمن: 10 دولارات
أو ما يعادلها

ISBN 978-9953-0-0959-9